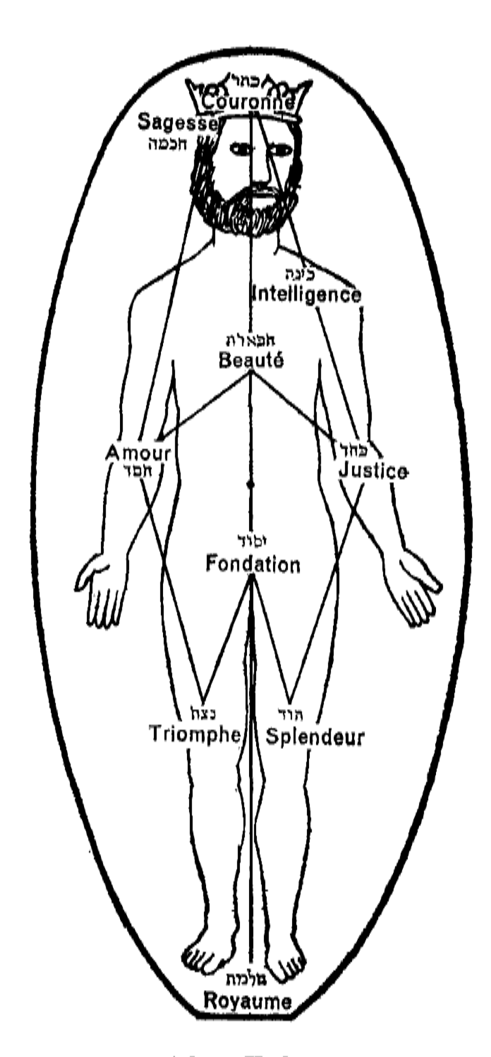
LA KABBALE

par

HENRI SÉROUYA

« QUE SAIS-JE ? »
PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
Paris, 1967
DEUXIÈME ÉDITION REVUE



Adam Kadmon
Diagramme illustrant les Séphirot
(D'après GINSBURG, *The Kabbalah*)

INTRODUCTION

Le présent travail n'est pas un condensé de notre grand ouvrage : *La Kabbale, ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique*. Il forme une étude nouvelle sur divers aspects fondamentaux de la Kabbale et apporte des notions précises sur cette tradition secrète des Hébreux. Les lecteurs qui désirent approfondir leur connaissance sur cette matière pourront cependant consulter notre grand ouvrage sur la question.

Ce qui nous a décidé à écrire ce livre pour la collection « Que sais-je ? », ce sont malheureusement les procédés abusifs de certains auteurs qui, ignorant l'hébreu et dépourvus de la compétence philosophique nécessaire, n'ont pas hésité à s'emparer du butin facile qu'offrait notre ouvrage, et n'ont même pas eu la délicatesse de mentionner leur source.

Aujourd'hui, le monde savant, qui s'intéresse à la philosophie et à la mystique, a apprécié notre travail et y a reconnu une analyse approfondie des œuvres fondamentales de la Kabbale, et a discerné l'aspect philosophique que nous en avions dégagé.

Certes, la Kabbale, gnose des Hébreux, fut toujours l'objet d'une vive curiosité, qui semble dépasser la philosophie, en ce qui concerne ses révélations secrètes. Son accès est difficile, parce que les textes en hébreu et en araméen qui nous ont été conservés, sont complexes, obscurs, et échappent bien souvent à la compréhension, si l'on n'est pas favorisé par un tempérament intuitif.

Nous nous sommes nettement opposé ailleurs à la Kabbale pratique, œuvre suscitée par la souffrance, la persécution, mais fascinante par l'extraordinaire imagination mythique dont elle témoigne. Il importe à nos yeux de mettre en lumière des idées saines. En effet, si du même tronc partent deux sortes de branches, autrement dit, deux tendances, la Kabbale spéculative et la Kabbale pratique, dans le domaine historique, il vaut mieux ne pas s'attarder sur cette dernière, qui nous éloigne de la vérité, et approfondir celle qui tend à une pensée profonde, susceptible d'apaiser les angoisses que nous éprouvons quant à la compréhension adéquate de l'univers.

Cette Kabbale qui mérite d'être connue a séduit des hommes de génie, aussi bien dans le domaine philosophique et mystique que dans le domaine artistique et littéraire. Elle ne peut donc, en ce sens, se prêter au jugement péjoratif que le XVIIIe siècle a porté sur elle par la plume, par exemple, de Voltaire, écrivant que c'est « une cabale ».

La source de notre documentation générale ressort de la Bibliographie sommaire placée à la fin du présent ouvrage. La place nous étant strictement limitée, nous ne pouvions pas mentionner fréquemment les noms des auteurs, ni le titre de leurs œuvres.

Chapitre Premier

PSYCHOLOGIE DU MYSTICISME HEBRAÏQUE

I. - Caractère général

Le mysticisme, qui vise à dévoiler des vérités extraordinaires dans le domaine profond de l'univers, en rapport avec l'homme, ne semble pas concerner les patriarches, Moïse, voire les prophètes. Ces grands hommes s'efforçaient de s'attacher uniquement à Dieu, sans se préoccuper des choses mystérieuses, insoupçonnées, en marge de Dieu, puisque à leurs yeux tout ce qui existe, visible et invisible, ne peut émaner que de sa puissance créatrice. Autrement dit, pour eux, s'attacher profondément, intimement à la Divinité, c'est posséder par la révélation la clef de tout ce qui nous paraît mystérieux, incompréhensible.

Vu sous cet aspect, le mysticisme, tel que nous le concevons de nos jours, semble incompatible avec la spiritualité des Hébreux illustres de la haute Antiquité. Il est pourtant d'essence spirituelle, si on le conçoit en dehors de toute considération d'ordre fictif, magique, superstitieux, située sur un plan inférieur, si l'on peut dire, au mysticisme réel. Le mysticisme réel est l'apanage des hommes de génie qui trouvent sans le chercher le mystère de l'être. Il embrasse la haute métaphysique, la structure intime de l'univers, conçu comme un reflet de la Divinité. C'est vers Dieu que le mystique tend, c'est en se concentrant par une profonde méditation pour lui, c'est en l'aimant, qu'il parvient à voir des choses extraordinaires qui les rendent heureux, joyeux, optimiste ici-bas. De ce point de vue, les patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, Moïse et les prophètes, à qui Dieu s'est révélé plus d'une fois, peuvent ainsi être considérés comme des mystiques, en tant que leur amour extrême les met en communion intime avec Lui. Le premier philosophe fut Abraham. Il cherche, il médite, il se concentre pour découvrir celui qui régit véritablement l'univers. Les idoles, les dieux qu'il a connus chez ses parents, objets inertes, sont absurdes. Le soleil, la lune, les étoiles ne peuvent être non plus comme dieux, en tant qu'ils sont mus par une force supérieure à eux. Spirituellement, invisiblement, peu à peu il découvre le Dieu véritable, maître de l'univers entier. Moïse jeûne et se recueille durant quarante jours sur le mont Sinal pour avoir le bonheur de connaître Dieu de près. Les grands prophètes, quoique exceptionnellement favorisés, ne voient Dieu que dans un état d'extase, comme à peu près plus tard les Esséniens, les grands kabbalistes, ou d'autres saints.

La philosophie dans sa spéculation la plus profonde, se mouvant au sein de la logique pure (Philon, ce grand mystique, l'avait déjà remarqué), demeure impuissante à résoudre des problèmes d'ordre métaphysique, qui se posent à elle comme au mysticisme. Pour les résoudre, elle doit être doublée de mysticisme, auquel le rationalisme, son guide indispensable, doit être subordonné, comme ce fut le cas pour Spinoza. Une philosophie ne peut parvenir à la transcendance par le raisonnement rigoureux du logicien, mais par une vue essentiellement mystique et intuitive.

C'est pourquoi on considère que le mysticisme dépasse la philosophie. Mais la philosophie, comme nous l'avons montré ailleurs, peut revêtir un caracctère mystique. Il en est ainsi chez Platon, Philon, Plotin, Spinoza, Bergson.

II. - Dénominateur commun

D'une manière générale, le mysticisme n'est pas la propriété exclusive de tel ou tel peuple. Bien entendu, les grands mystiques dans le domaine religieux du monothéisme pur, qui nous intéresse

particulièrement ici, sont d'une extrême rareté. Mais presque tous les peuples sont plus ou moins portés à la tendance mystique, sans qu'elle soit nécessairement transcendante. Dans cette diversité, il n'est pas difficile de constater un dénominateur commun à la base de leur orientation. L'homme primitif, tourmenté, inquiet devant les phénomènes terrifiants, comme la foudre, les tremblements de terre, les tempêtes, les animaux féroces, ou devant des spectacles grandioses, comme l'océan, le ciel, forge dans son imagination des mythes qui lui représentent une force concrète, une pluralité de dieux, de puissances qui agissent à son insu, selon leur propre volonté. Ce n'est que peu à peu, par une rare évolution de l'esprit, que les Hébreux en se dégageant totalement de toute considération matérielle, de tous les dieux compliqués de leurs proches voisins, sont parvenus à une conception transcendante de la Divinité suprême, incorporelle, immatérielle, dont l'essence est incompréhensible. Les penseurs grecs n'ont eu une semblable conception que mille ans après les Hébreux.

Un autre indice de caractère de dénominateur commun est visible dans diverses tendances mystiques. C'est l'effort qui consiste à se détacher entièrement du monde extérieur, de toute pensée relative à ce monde, à créer en nous le vide total, le néant, en vue d'atteindre la Divinité par une effusion amoureuse. Cet effort apparaît sous diverses formes : vie ascétique rigoureuse, jeûnes, méditations, prières intenses chez les mystiques supérieurs, mais toujours il a pour but de vider le moi de toute considération matérielle. Ce vide est visible chez les peuples primitifs de nos jours, chez qui il se traduit par une danse rythmique épuisante jusqu'à l'extase, où l'on sent la Divinité. Les yoghi pratiquent des exercices physiques pénibles qui vont jusqu'à la suppression quasi totale de la respiration en vue d'arriver à faire que le moi n'ait conscience d'aucun objet, ce qui permet d'atteindre le *nirvana*, qui les plonge dans la vie cosmique. On trouve un stade supérieur chez les mystiques juifs, les kabbalistes qui tendent à un état de néant, si l'on peut dire, existentiel pour se plonger avec intensité dans la spiritualité divine. Egalement chez les mystiques chrétiens qui s'efforcent de vider le moi de son attachement au monde pour pouvoir s'unir à Dieu. On le trouve enfin chez les mystiques de l'Islam qui font le même effort de vide, l'annihilation ou *fana*, dans leur extase divine.

III. - Différences

Si dans toutes ces tendances mystiques se trouve un facteur commun qui les caractérise, on peut également y remarquer des différences non moins caractéristiques.

Les kabbalistes, à côté de leur dévotion, se préoccupent de la métaphysique en vue de saisir la structure de l'univers, les énigmes bouleversantes, secrètes qu'ils appellent *sod*. Les gnostiques abordent également ces questions mais sans efficacité, parce qu'ils se fourvoient dans une mythologie magique verbeuse. Cette préoccupation est absente dans les mysticismes chrétien et islamique. Le mysticisme hindou a un caractère métaphysique, mais il ne se place pas sur le plan supérieur de la divinité monothéiste qui est à notre avis le véritable mysticisme. Nous ne disons rien du mysticisme tout aussi intéressant, du point de vue sociologique, qui est inhérent à la « représentation collective » des primitifs de nos jours, ce mysticisme baigné dans l'atmosphère mythique, d'où sont absentes les entités métaphysiques, susceptibles de concorder avec les grands courants du mysticisme, spirituellement évolués vers le monothéisme.

Le mysticisme chrétien tend surtout à l'union avec Dieu sous l'aspect de la divinité incarnée, soit en Jésus, Fils, soit en Dieu, ou en la Trinité. Il en est de même pour le soufi en rapport intime avec Allah.

Des vues métaphysiques relatives au cosmos se trouvent déjà dans la Bible, en particulier dans les symboles du Sanctuaire de la Solitude, la « Tente d'Assignation », réalisation future du temple sous le règne de Salomon. Philon et Josèphe, qui connaissaient probablement les anciennes traditions, nous donnent des renseignements précieux sur la signification des emblèmes du Sanctuaire. Les dimensions de ses proportions, les vases sacrés, le vêtement du grand-prêtre étaient des représentations de caractères de l'univers. Dans la *Vie de Moïse* (Livre III), Philon s'étend longuement sur le sens de ces symboles. Les trois divisions du Sanctuaire, explique l'Alexandrin, correspondent aux trois divisions de l'univers, c'est-à-dire le ciel, la mer et la terre. Les quatre tissus en usage de la tente sacrée et les vêtements des prêtres se rapportent aux quatre éléments. La description de la tu-

nique du grand-prêtre (*cohen gadol*) que Philon donne est fort intéressante. Cette tunique qui était bordée en dessus de la cheville du pied de clochettes d'or, de fleurs et de grenades, est l'exemple typique de l'image du monde. Sa couleur tire sur l'azur qui représente l'air. Les fleurs signifient la terre, parce que toutes choses germent et fructifient en elle. Les grenades symbolisent l'eau, à cause du jus qu'elles contiennent. Les clochettes sont les signes harmonieux, les accords parfaits de ces deux éléments : puisque la terre sans eau et l'eau sans la substance terrestre ne seraient pas suffisantes pour engendrer. Les trois éléments, l'air, l'eau et la terre, représentés par la tunique, entrent dans la composition de tout être. Les douze pierres précieuses qui figurent sur la plaque pectorale du grand-prêtre et de même les douze morceaux du pain de proposition se rapportent aux douze signes du Zodiaque, et, sous l'aspect terrestre, aux douze tribus d'Israël. Les deux émeraudes rondes qui sont placées sur les deux épaules du grand-prêtre signifient, selon Philon, les astres, le soleil et la lune, ou bien symbolisent le jour et la nuit, ou encore représentent les deux hémisphères. Le grand-prêtre porte sur la tête, au lieu d'un diadème, une mitre, sur laquelle sont gravées les quatre lettres du nom de Dieu qu'il n'est permis ni de prononcer, ni d'entendre : ce qui signifie qu'aucune chose se trouvant dans la nature ne peut demeurer en vie sans l'invocation de Dieu. Quand le grand-prêtre fait le service divin, il surpasse le commun des hommes et tous les rois. Le chandelier, situé vers le midi, signifie les mondes des astres qui portent la lumière, d'autant que, selon Philon, le soleil, la lune et les autres astres, beaucoup éloignés des parties septentrionales, tournent autour du midi. Le chandelier représente les sept Planètes. La Table, sur laquelle sont mis les pains et le sel, est dressée vers le nord, et représentent les vents septentrionaux qui amènent la pluie nécessaire à la production de la nourriture. Celle-ci, écrit Philon, vient du ciel et de la terre, c'est-à-dire du ciel quand il pleut, et de la terre quand les semences poussent sous l'effet de l'irrigation. Le grand bassin d'airain qui sert aux sacrificateurs pour laver leurs pieds et leurs mains symbolise la vie sans reproche. Mais au sujet du corps, le philosophe mystique d'Alexandrie déclare que la vraie beauté ne réside pas dans le corps de courte durée, mais dans l'esprit.

Ces divers aspects symboliques montrent la préoccupation des Héhreux non seulement de s'attacher étroitement à Dieu, mais aussi de saisir les secrets de l'univers, sans lesquels la vie des êtres qui peuplent cet univers, et en particulier celle de l'homme, n'a pas de sens.

Mais qu'est-ce que la Kabbale ? Littéralement le terme hébraïque *kabbala* signifie *tradition*. Du point de vue historique, la Kabbale est cependant autre chose. En réalité, cette doctrine mystique, centrée sur le contact de Dieu, n'est qu'une transmission de tout un monde de connaissance profonde à une petite élite de haute valeur.

Une autre distinction dans le domaine du mysticisme juif, c'est un caractère mâle. Autrement dit, la présence de la femme dans le milieu kabbalistique est exclue. Déjà au Temple de Jérusalem, seuls les hommes, les *cohanim*, présidés par le grand-prêtre, *cohen gadol*, se livraient aux pratiques religieuses. Il n'en est pas de même pour le mysticisme chrétien ; non seulement les hommes et les femmes prient ensemble à l'église - ce qui n'est pas le cas ni pour la synagogue, ni pour la mosquée, lieux saints de pureté absolue - mais il compte aussi de grandes saintes, telle que sainte Thérèse d'Avila. Il est vrai que les Hébreux ont des prophétesses, Debora, Hilda, et certaines filles des mystiques modernes, comme Hayya, qui connaissaient à fond le *Zohar* ; même chez les musulmans, Râbi'à, célèbre mystique de Basra (morte en 801).

IV. - Eléments particuliers

Ce que nous venons de dire n'est qu'un aperçu d'idées d'ordre général qui apparaissent dans les grandes tendances du mysticisme. Il est analogue à la création de l'esprit dans des branches comme l'art, la poésie, la philosophie. Si maintenant nous nous bornons à l'objet du présent ouvrage, il y a lieu de mettre en relief succinctement certains éléments particuliers très anciens qu'on trouve dans la Bible. Ce sont des précurseurs de la cristallisation de la Kabbale qui se constituera au cours du Moyen Age.

La Bible, document qu'on peut qualifier de génial, ne reflète pas seulement une forte pensée religieuse, elle contient une mine d'intuitions profondes sur des vérités insoupçonnées, qui se confir-

ment au fur et à mesure qu'on parvient à les saisir. Philon, sous une forme allégorique, a pu montrer les linéaments de sa richesse d'idées, relatifs à la constitution de l'univers, à la transcendance divine, à la haute spiritualité, à la moralité qu'elle implique. A sa suite, les kabbalistes se sont pénétrés de son sens ésotérique, de ses vues mystiques sur la création divine, sur l'univers et sur l'homme. Nous verrons que le *Zohar*, la Somme de la Kabbale, s'abreuve pour ses commentaires spéculatifs vertigineux à la source biblique, en particulier à la Torah (le Pentateuque).

Au sujet des symboles de l'univers inclus dans la Bible, nous avons dit plus haut qu'ils se reflètent dans la forme même du Sanctuaire, dans ses dimensions, dans le vêtement de *cohen gadol* et dans divers vases sacrés. Il importe maintenant de déceler certains aspects capitaux du sens mystique que la Bible renferme.

Les sacrifices - dont l'origine, selon Maïmonide, remonte au paganisme, et qui furent plus tard rejetés par les grands prophètes et par Philon, qui leur préféraient la pureté de l'esprit et du cœur, et surtout la justice - renferment un sens mystique élevé qui se manifeste dans la pratique de l'immolation avec ou sans effusion du sang. Par le sang dont on asperge l'autel et par la combustion de l'offrande, une union intime s'effectue. En d'autres termes, cette union du sang et du feu exprime, par l'intermédiaire de la victime, le sacrifice total de l'homme à Dieu. Les autres sacrifices, en usage même chez les paiens, se rapportent symboliquement aux produits de la terre. L'effusion du sang a un sens mystique plus profond, parce qu'il s'agit aux yeux des Hébreux de sacrifice de l'âme : le sang est *nefech*, c'est-à-dire l'âme vitale. Plus tard, Juda Halévi, ce grand mystique, puis les kabbalistes, n'hésitèrent pas à attacher une grande importance aux sacrifices, en tant qu'ils procurent un contact immédiat avec la Divinité.

La bénédiction du grand-prêtre seul a le droit de prononcer le nom de Dieu (*Chem hamephorach*) ainsi que l'oracle des *Urim* et *Tumim* qu'il porte sur sa poitrine, ont une portée mystique élevée. L'énonciation du nom divin distinct des autres noms de Dieu, qui tend à créer un lien entre le Créateur et celui qui l'adore, implique une puissance de spiritualité profonde. Si l'on se réfère à Philon et au Talmud, il semble que, du point de vue psychologique, des phénomènes terrifiants avaient lieu quand le *cohen gadol*, en état d'extase sublime, prononçait le nom mystérieux dans le Saint des Saints, le jour du Grand Pardon (*Kippour*).

Le caractère mystique de la Bible est très significatif pour les rapports de l'homme avec Dieu dans la prière et dans les sacrifices dont nous venons de parler, et plus tard sans sacrifices, mais avec le cœur et l'esprit concentrés avec une ferveur sur laquelle insiste particulièrement Maïmonide dans le *Guide des Egarés*.

Il se manifeste également dans son attachement aux miracles d'un monde suprasensible, comme le feu du buisson ardent, où Dieu s'est manifesté à Moïse pour la première fois, en vue de délivrer les enfants d'Israël de l'Egypte, ou comme les trois anges qui vinrent visiter Abraham pour lui annoncer la naissance d'Isaac, ou l'ange qui vient au secours d'Agar dans le désert, ou l'ange qui apparaît en rêve à Jacob et avec qui il lutta pour recevoir sa bénédiction. Tous ces anges ne sont autre que la Divinité symbolisée sous des formes humaines.

L'élan grandiose de la mystique n'apparaît pas seulement chez les grands prophètes, tels qu'Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Amos dans leurs visions extraordinaires de l'avenir, mais surtout dans les Psaumes. Le psalmiste émerveillé et saisi d'effroi devant la puissance créatrice de Dieu qui se révèle dans la nature, exprime avec ravissement son amour envers Lui. Ses espérances en Dieu miséricordieux qui récompensera les justes, donnent du courage à ceux qui se sentent déprimés, anéantis ici-bas. Les chants de Psaumes récités dans le Temple, plus tard dans les synagogues de la diaspora et même dans les églises, expriment la piété et la vertu. Ils émanent de l'âme tourmentée qui implore Dieu.

Ainsi, dans plusieurs psaumes, en un langage simple mais puissant, on voit Dieu qui vient au secours de David dans le tremblement de terre, l'orage et la tempête ; la voix tonnante de Dieu qui résonne dans la nature avec un effet terrifiant ; l'âme solitaire qui désire non seulement les offices religieux du Temple, mais la nature qui reflète la Divinité, comme le Berger qui amène le psalmiste à se reposer dans le vert pâturage ; l'âme qui demeure à l'ombre du Très-Haut ; l'âme portée sur les ai-

les des anges, marchant sans crainte et sans mal sur les vipères et les lions ; l'universelle présence divine, visible dans le corps et l'âme de l'homme, formé à l'origine des profondeurs de la terre ; le désir ardent d'être guidé par Dieu dans le chemin de l'éternité ; l'état où l'âme en détresse invoque Dieu et le prie de la détourner des péchés, faire naître en elle un cœur pur, de ne pas la rejeter loin de sa Face, de ne pas retirer d'elle son Esprit-Saint, enfin de la disposer à la crainte de son Nom.

Cette tendance mystique, qu'elle soit dans l'attitude extatique des prophètes d'Israël ou dans l'accent profondément religieux qu'exprime d'une manière si touchante le psalmiste, qui aspire au contact intime avec le Créateur lorsqu'il chante ses louanges, décrit les merveilles de son reuvre et l'implore, lui, être chétif, pour qu'il le guide dans la voie vertueuse, la voie heureuse de l'Eternité, montre que la Bible, cet ouvrage millénaire, renferme en puissance le germe mystique par excellence, au sens noble du mot.

D'autres particularités possédant un fond mystique se trouvent dans la Bible. Des substances immatérielles, comme les anges ou d'autres entités, jouent un rôle d'intermédiaire entre Dieu et le monde. Elles portent des noms multiples. Ainsi *Kabod* désigne la première matérialisation concrète de l'essence divine : « *kabod de Yahveh* », qui repose sur le mont Sinaï et que Moïse désire contempler (Exode, XXXIII, 18). La *Chekhina* (gloire divine), dont l'importance est capitale dans la mystique de la Kabbale et dans la doctrine du Hassidisme, dont l'origine étymologique remonte à la Bible, bien qu'elle n'y soit pas mentionnée. Elle est la résidence divine dans le monde, et plus particulièrement dans ses manifestations sur le mont Sinaï et dans l'enceinte sacrée du *michkan* (Sanctuaire). *Makom*, qui signifie place ou espace, devient à l'époque talmudique le nom distinct de Dieu. Il est employé dans le passage qui décrit la révélation de Dieu à Moïse (Exode, XXXIII, 17) pour indiquer l'omniprésence divine. Dès le début de la création, au sein du chaos apparaît l'*esprit*, souffle de Dieu (*rouah Elohim*) qui pénètre le monde en se répandant sur toute chair. Le psalmiste l'appelle l'Esprit-Saint dans l'âme humaine (Ps. LI, 13). En tout cas, il apparaît comme un principe concret, surtout dans les visions des prophètes. La présence divine est désignée d'une manière générale comme la *Face de Dieu*. La Sagesse (*Hakhma*) (Prov. VIII et IX) qu'on retrouve sous le terme *sophia* chez les Grecs et les gnostiques, personnifie, dans divers passages de la Bible, « la parole de Dieu ». De même que l'ange est un intermédiaire entre Dieu et l'homme pour la vue, elle est un intermédiaire pour le sens de l'ouïe. Les prophètes, dans toutes leurs proclamations, disaient que c'était la *parole de Dieu* ou la *Bouche de Dieu*, qui s'exprimait en eux. Les premiers docteurs du Talmud (les *tanaïm*) disaient à propos de la phrase : « Et Dieu dit : que la lumière soit », que c'était là la Parole, la véritable puissance créatrice. Au reste Onkelos, dans sa traduction chaldéenne de la Genèse, désigne le Créateur même comme « la Parole », *Memra*, analogue au concept du *Logos* dans la philosophie grecque et surtout dans le développement original de Philon qui inspirera saint Jean dans son Evangile qui commence par : « Au commencement était le Verbe. »

Tous ces termes-clefs qu'on trouve dans la Bible contribueront à l'épanouissement d'un sentiment mystique très intense d'abord chez les Prophètes, puis chez les kabbalistes qui leur succéderont.

L'esprit réellement mystique, avant la lettre, apparaît dans les visions des prophètes. Sans la vigueur spirituelle qui les caractérise, on ne peut expliquer le jaillissement de leurs paroles divines. Leur inspiration sublime vient de leur contact intime avec Dieu. Il ne faut pas considérer leur inspiration où s'exprime un idéalisme social élevé, le monothéisme dans toute sa pureté transcendante, comme un effort rationnel émanant d'une élaboration intellectuelle. En réalité, tout ce qu'ils énoncent sous un aspect logique pour le mettre à la portée de tout le monde est le point d'une inspiration spontanée de la Divinité. Leurs prédictions terribles des chutes de royaumes, soit chez les Hébreux, soit chez d'autres nations voisines, sont le produit d'une clairvoyance politique extraordinaire. Les visions d'un Isaïe, d'un Jérémie, d'un Ezéchiel atteignent une hauteur telle qu'elles ne se prêtent pas à la pure logique. La vision messianique ou apocalyptique qu'on trouve dans les écrits d'Isaie, de Joël, de Sophonie, de Zacharie, de Malachie et de Daniel - époque où les desseins divins se réalisent - ne peut en aucune manière se placer sur le plan rationnel. Le prophète Elie, qui est un être surhumain, joue un rôle d'extrême importance dans la vie mystique d'Israël. Les juifs - surtout les kabbalistes - et les chrétiens le considèrent comme un guide céleste qui apparaît souvent sur la terre sous

une forme humaine. C'est lui, selon la prophétie de Malachie, qui sera l'avant-coureur de l'arrivée du Messie.

Cette tendance mystique des temps bibliques qui se discerne également chez les Nazaréens (Nombre, VI), soucieux d'une stricte pureté rituelle, et chez les Réchabites, confrérie religieuse dont parle Jérémie, renferme des termes mystiques en puissance, qui susciteront au cours des siècles, après la période biblique, un élan prodigieux et ininterrompu dans l'âme juive qui cherche son refuge suprême dans le Très-Haut pour la protéger et l'éclairer.

V. - Autre phase particulière

Cette vie mystique des Hébreux dans la haute Antiquité, d'une vigueur spirituelle intense, surtout dans les écrits des prophètes et du psalmiste, offre d'autres aspects non moins particuliers. On peut la suivre au cours des générations successives : tantôt ils atteignent une supériorité spéculative de très haute valeur philosophique, tantôt ils se confondent avec la magie, la gnose étrangère, et tombent dans la superstition. Ce qui importe dans ces tendances qui succèdent à l'époque biblique, c'est d'essayer d'éliminer au fur et à mesure ces faiblesses, par exemple quand on étudie l'ouvrage synthétique du *Zohar*, qui renferme quelquefois simultanément les deux aspects que nous venons de distinguer.

A l'époque talmudique, nous voyons des groupes d'hommes sages retirés de la foule, vivant à la campagne ou dans un coin du désert dans une atmosphère de pure spiritualité. Il s'agit de la secte essénienne, des Thérapeutes, et de la secte de Qumran que nous ont fait connaître les manuscrits de la mer Morte, découverts récemment ([1]).

Ce sont Philon (*Quod Probus sit Liber*) et Josèphe (*Guerres juives* et *Antiquités juives*) qui nous renseignent sur les Esséniens, et également Philon (*Vita contemplativa*) sur les Thérapeutes, mystiques contemplatifs, qui semblent s'apparenter aux Esséniens tout aussi mystiques, mais plus portés vers l'action.

L'attitude mystique des Esséniens qui habitaient la Palestine accuse une certaine ressemblance du point de vue comportement avec celle des prophètes. Leur dévotion, leur rejet de la matière, leur amour de Dieu suscitèrent la sympathie des païens, tels que Pline l'Ancien. Ils exercèrent une influence considérable sur la formation spirituelle des premiers chrétiens. Ils possédaient des livres qui renfermaient leur doctrine et qu'ils communiquaient seulement à leurs membres initiés, choisis avec des exigences rigoureuses de piété et de droiture. Ils vivaient de leur labeur quotidien et se livraient, après s'être purifiés par l'eau froide, à la méditation et à l'étude de la Torah. Leur philosophie s'attachait à la connaissance de Dieu, à la création de l'univers et surtout à la morale.

Les Thérapeutes, qui résidaient près d'Alexandrie, menaient une vie mi-communautaire, mitique. Ils étaient sobres dans leur nourriture et dans leurs vêtements. Ils vénéraient d'une manière particulière le jour de Sabbat, où ils se consacraient avec ferveur à l'étude de la Torah ; durant les autres jours, ils s'enfermaient dans leurs cellules, se livrant à la prière et à la méditation contemplative.

A ces sectes on peut joindre celle de Qumran, qui s'apparente aux Esséniens, mais qui ne semble pas - en raison de certaines différences manifestes - être authentiquement essénienne. L'attitude mystique des membres de cette secte dans le recueillement, leurs hymnes, leur adoration de Dieu, est très significative.

L'approfondissement de l'interprétation de la Torah et de ses commandements (*mitsvoth*) apparaît dans l'œuvre gigantesque du Talmud. Son commentaire, très riche en idées, s'étend quelquefois, quand le sujet s'y prête, à des connaissances encyclopédiques, portant sur toutes les sciences : anatomie, médecine, astronomie, agri culture, philosophie, etc.

L'idée première dans cet amalgame d'apparence hétérogène réside dans le désir d'éclairer les préceptes de la Loi. Est-ce à dire que, dans cette ceuvre théologique, où les docteurs exposent ration-

[1] Si des lecteurs désirent des reinsegnements détaillées sur ces sectes, nous nous permettons de les renvoyer à notre livre, *Les Esséniens* (Calmann-Lévy), car il nous est impossible de nous étendre sur cette question dans le présent ouvrage, où la place est strictement limitée.

nellement leurs opinions, si caractéristiques dans leurs divergences et dans leurs concordances finales, la tendance mystique soit absente ? Dans leur for intérieur, ils sont mystiques, si l'on considère que leur ultime préoccupation dans cette « gymnastique » vivante des discussions se rapporte à Dieu. Ils se rendaient compte que la Torah renferme des mystères (*sitré torah*) au sujet de Dieu et de l'univers, sur lesquels Maïmonide a beaucoup insisté dans son œuvre capitale, *Le Guide des Egarés*, en ce qui concerne la haute philosophie hermétique qu'ils renferment et qu'ils n'étaient communicables qu'à une élite restreinte. Ces docteurs étaient non seulement croyants, convaincus sincèrement de la révélation divine, mais des mystiques. Il en est ainsi d'Hillel, de Yohanan ben Zacaï, d'Akìba, et beaucoup d'entre eux, soit sous des influences étrangères, soit par désir de pénétrer les secrets de l'univers, surtout après la vision d'Ezéchiel relative au char (*merkaba*), se donnèrent à l'étude des mystères. Le traité *Haguiga* (relatif aux fêtes) dans la première *Michna* (code de lois) défend de parler des mystères de la création (*ma'assé Bereschit*) et des mystères du char céleste (*ma'assé Merkaba*), sur lesquels nous reviendrons, avec deux personnes ou même avec une seule personne. Dans le commentaire de ce passage de la *Michna* (la *Guemara*), cette défense ne s'applique qu'à certaines personnes, mais, de toute façon, il n'est pas interdit de révéler ces grands mystères à qui que ce soit. Ben Sira dira également qu'il faut s'abstenir de fixer l'attention sur ce qui est au-dessus, sur ce qui est au-dessous, sur ce qui est devant, sur ce qui est derrière. Celui qui ose enfreindre ce principe, il eût mieux valu qu'il n'existat point. Ceux qui sont faibles d'esprit peuvent perdre le raison ou même risquer leur vie. La *Michna* illustre ce que nous venons de dire par un exemple devenu célèbre dans les arcanes du mysticisme : quatre fameux docteurs entrèrent dans le *Pardes* (jardin), c'est-à·dire dans le domaine de la doctrine secrète, Rabbi Akiba seul, le célèbre docteur, en sortit sain et sauf. Parmi les autres, Ben Azaï mourut, Ben Zoma devint fou et Elia ben Abuya, surnommé *Aher* (autre) abandonna le judaïsme.

On voit par là que la gnose était développée à l'époque talmudique. Le penchant mystique de ce temps a, si l'on peut dire, un double sens : d'une part, il se rapproche de l'Etre suprême, Dieu, avec amour, et, en même temps, il appréhende de près les mystères réels qui résultent de sa propre création. C'est là un point de vue important qui caractérise la tendance métaphysique des Hébreux - si l'on se réfère aux livres de Job et de l'Ecclésiaste, surtout au développement ultérieur de la Kabbale, en particulier en Provence et d'Espagne.

A l'époque des Gaonim, la mystique juive, à quelques exceptions près, commence à décliner - elle se confond avec la magie. C'est dans cette période que prend naissance la Kabbale pratique, qui aura une grande ampleur en Allemagne, en Europe centrale. Pourtant cette époque compte un penseur de haute valeur, Saadia, et voit paraître un ouvrage très remarquable, *Sefer Yetsira* (Livre de la Création), commenté par celui-ci, parmi de nombreux écrits, dont quelques-uns nous sont parvenus. Nous reviendrons sur ce *Livre de la Création*. Cette époque se distingue par la descente de la *Merkaba* (*Yordé merkaba*). Il y a un contraste avec ceux qui s'élèvent vers la hauteur de la spiritualité pour scruter de près les mystères du monde.

Sans aucun doute, c'est au Moyen Age, en Espagne et en Provence, que le mysticisme juif, sous l'aspect d'une profonde philosophie, atteint une hauteur qui ne sera pas dépassée dans l'interprétation des *Sephiroth*, comme dans celle de *En-Sof*. C'est une mystique saine qui s'écarte plus d'une fois des considérations magiques ou pratiques, une mystique intuitive, qui dépassera, en un certain sens, la philosophie.

Safed, perchée sur la montagne, est une région vénérable, voire sainte. Elle marque la dernière période créatrice de la Kabbale, avec Cordovero, de la lignée de Maïmonide, et le visionnaire Luria, qui aura une influence considérable sur le Hassidisme, encore vivant de nos jours.

Telle est, en gros, la nature de la psychologie du mysticisme juif, qui ressemble ou ne ressemble pas aux autres courants du mysticisme inhérents, en particulier, au monothéisme, parfois sous une nuance panthéiste, et au paganisme. Son germe est déjà visible dans la haute Antiquité, où vécurent les Hébreux, peuple essentiellement religieux, qui découvrit l'existence de Dieu Un. Puis ce mysticisme évolue, selon les circonstances des âges et selon l'ambiance des voisins ; il subit tantôt l'influence de la mystique païenne, la gnose, tantôt l'influence philosophique du néoplatonisme, mais

dans toutes ses vicissitudes, il conservera son intacte originalité, en dépit de l'emprise qui s'exercera sur lui, et finira par se constituer une doctrine cohérente et personnelle en vue non seulement de se pencher vers Dieu, la pierre angulaire de tout mysticisme véritable, mais aussi de scruter la profondeur de l'univers. C'est un trait commun à tous les grands génies qui se concentrent dans de longues méditations pour saisir le réel. En d'autres termes, avoir perpétuellement conscience de la Divinité suprême peut se comparer à l'effort du génie qui n'est satisfait que lorsqu'il la découvre dans la flamme de la création.

CHAPITRE II

THEMES SPÉCIFIQUES

Dans les pages précédentes, nous n'avons pas hésité à nous étendre sur les principaux éléments du mysticisme hébraïque, en les confrontant avec d'autres tendances du mysticisme. Ce tour d'horizon nous a paru indispensable pour concentrer l'attention du lecteur sur un sujet passionnant, mais hermétique.

Il s'agit maintenant de dégager quel est le fondement de ces éléments. Autrement dit, de mettre en lumière les thèmes du mysticisme juif.

Ces thèmes, qui divergent quelquefois en apparence les uns des autres, sont l'apocalypse en rapport avec la *Merkaba*, déjà entrevue par les prophètes, en particulier par Ezéchiel et Daniel ; la *Halakha* qui se rapporte aux principes stricts de la Loi ; la *Haggada*, ensemble de légendes narratives, de caractère populaire, qui contiennent parfois des idées substantielles ; enfin un genre d'interprétation particulier sous forme méthodique : l'allégorie.

I. - L'apocalypse

L'apocalypse constitue un élément important dans le mysticisme juif. Certains de ses traits essentiels sont évoqués dans des passages des prophètes, Isaïe, Ezéchiel, Joël, Amos, Zacharie, Malachie et Daniel. Ils ont été repris dans le Nouveau Testament (l'Apocalypse de saint Jean), et dans des écrits apocryphes, le *Livre d'Enoch*, l'*Apocalypse d'Abraham*, le *Testament d'Isaac*, le *Testament de douze patriarches*, l'*Apocalypse d'Elie*, etc.

Le fonds de cette littérature ésotérique, qui se rattache à une imagination mythologique très poussée (sauf les visions des prophètes), est la fin qui menace Israël et l'humanité. Les personnages qui apparaissent dans cette vision suprasensible, dans leur rôle surhumain, sont d'origine biblique : Adam, Enoch, et plus tard Elie, qui ne meurent pas, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Baruch, disciple de Jérémie, Sophonie, Daniel, Ezra.

Au cours de la principale vision céleste, c'est l'ange Jéhiel dans l'*Apocalypse d'Abraham*, ou Uriel dans le *Livre d'Enoch* (qui ressemble à l'ange Raziel dans la phase ultérieure de la Kabbale), que Dieu envoie pour qu'il révèle à l'homme le monde du ciel et les grands mystères. Après cette initiation, on assiste à la description de la montée graduelle de l'âme au ciel, où elle va rencontrer les phalanges angéliques de la *Merkaba* dont parle Ezéchiel, et connaître les événements mystérieux. L'homme qui a réussi à contempler ces régions sublimes des cieux successifs, régis par les anges et par les quatre archanges, Michel, Uriel, Gabriel et Raphaël, puis au-dessus d'eux, la *Merkaba* de Dieu (char, trône), dépasse, selon ces visions, l'action des anges.

Les vues du *Livre des Jubilés*, d'Ezra (IV), d'*Apocalypse de Baruch*, témoignent d'une imagination extraordinaire, qui anticipe les tableaux de Dante relatifs à l'enfer et au paradis. Dans ces visions, on trouve tantôt une scène dramatique, où l'homme est assailli par le doute et l'angoisse, que Dieu ou les anges combattent par des paroles encourageantes ; tantôt l'événement final effroyable, et enfin la résurrection des morts par le Messie.

Cette littérature apocalyptique, qui semble avoir subi l'influence des Esséniens, est féconde en fictions, en ce qui touche la contemplation des espaces célestes, sur la quelle nous reviendrons, et les échappées angoissantes sur la fin des temps. Pour contrebalancer ces sombres considérations sur la fin des temps, cette littérature, en particulier l'*Apocalypse d'Abraham*, a introduit des visions sur

le royaume céleste, où sont expliqués les phénomènes physiques, météorologiques et astronomiques ; de plus, elle a mis en valeur un point important du mysticisme juif, le symbolisme des lettres de l'alphabet, considéré comme éléments créateurs. Elle pousse très loin une tendance, sur laquelle nous reviendrons, à la description anthropomorphique de la Divinité qui ne cadre guère avec l'aspect du monothéisme.

L'élément apocalyptique, en particulier, celui de l'Ancien Testament, exerça une influence considérable à la fois sur la religion juive et sur la religion chrétienne. Le christianisme attache une grande importance aux prophéties d'Isaïe (chap. LIII), relatives à l'enfantement virginal d'*Emmanuel* (Dieu avec nous) et à l'homme de douleurs, comparé à un agneau destiné à la boucherie. Le judaïsme se réfère aux bêtes symboliques du mal, sur lesquelles se fondent les spéculations messianiques.

La glorification des anges de Dieu, décrite dans les livres d'Enoch, apparaît comme une extension des visions d'Isale (VI, 3), *kadoch, kadoch, kadoch Adonaï Sebaoth* (Saint, Saint, Saint est le Seigneur Sebaoth) et d'Ezéchiel (III). Elle forme la base des hymnes de la *Keduça* (sainteté). Cette sanctification extatique qui transcende la gloire divine influença la conscience des mystiques juifs. Elle fut incluse dans la liturgie et pratiquée dans des prières quotidiennes à la synagogue.

II. - La gnose de la « Merkaba »

Ce que nous venons de dire de l'apocalypse a des rapports étroits avec le premier élan mystique juif relatif à la *Merkaba*, décrite par Ezéchiel. Elle mérite d'être examinée de plus près. Dans cet état mystique il ne s'agit pas de la contemplation concentrée sur la nature de Dieu, mais de la perception de Son apparition sur la *Merkaba* - laquelle implique également la connaissance des mystères analogue en un certain sens à la gnose ([1]) des mystiques grecs et des premiers mystiques chrétiens, qui tend au *pleroma* (la plénitude), « la sphère éclatante de la Divinité avec ses puissances, ses éons, ses archontes ».

La *Merkaba* qui contient toutes les formes de la création, est le but principal de la vision mystique. Le Livre d'Enoch (chap. XIV, traduct. éthiopienne) donne la plus ancienne description de la contemplation extatique de la *Merkaba*. On la retrouve dans le *Livre de Hekhaloth* (Palais célestes). C'est au septième et dernier des cieux que s'élève la *Merkaba*. Il importe d'observer que ce qui est des demeures de la *Merkaba* est étranger à la vision d'Ezéchiel et aux écrivains les plus anciens. Plus tard, écrit Scholem, probablement vers 500, toute la terminologie subit un changement. Dans les *Grandes Hekhaloth*, les plus importantes de presque tous les écrits postérieurs, « le voyage visionnaire de l'âme au ciel » avait constamment trait à la « descente de la *Merkaba* » et le groupe mystique qui se rattache à celle-ci s'appellait *Yordé ha-Merkaba* (ceux qui descendent de la *Merkaba*).

L'organisation de ces mystiques remonte, semble-t-il, au IVe ou Ve siècle, à la basse époque talmudique en Palestine. Elle n'est connue avec certitude qu'en Babylonie. Les traités mystiques qui passèrent de là en Italie, puis en Allemagne, parvinrent à la fin du Moyen Age sous forme de manuscrits.

---

[1] Selon Leisegang, la gnose est la connaissance de la Réalité suprasensible, « Invisiblement visible dans un éternel mystère ». Elle est censée constituer au cœur et au-delà du monde sensible l'énergie motrice de toute forme d'existence. Cette réalité suprasensible se rattache aux entités divines, démons, anges, esprit, héros de la mythologie païenne et chrétienne, qui détiennent le destin du monde et de l'humanité. - Les systèmes gnostiques connus ne sont pas marqués de l'esprit d'une religion orientale déterminée. Au contraire, ils se composent en proportions inégales de divers éléments, juifs, chrétiens, perses, babyloniens égyptiens et grecs. - Les gnostiques affirment que l'âme seule est la partie pensante. Elle est immortelle en tant qu'esprit. Elle se divise en intellect passif, récepteur de formes, et en intellect agent, « informant et créateur ». Seul ce dernier, divin, est donné à l'homme « du dehors » et retourne au moment de la mort à son principe. L'homme, en somme, en sa qualité d'être le plus élevé de la hiérarchie, récapitule en lui tous les degrés de la nature, c'est-à-dire qu'il est matière, plante, animal, logos et esprit : un microcosme. - Les Evangiles chrétiens, qui parurent en grec, étaient tous plus ou moins « farcis ou émallés de motifs gnostiques ». Paul est nourri de la cosmologie de la gnose. Mais lorsque le christianisme vit son originalité menacée, la résistance éclata ; on combattit sévèrement la gnose, en particulier celle de toutes les hérésies. Sous un autre aspect, Plotin combat également les gnostiques.

Les groupes organisés transmettaient difficilement au public leur tradition mystique secrète, surtout à cette époque qui voyait la vague de nombreuses hérésies juives et chrétiennes. Pour être admis dans le cercle mystique de la *Merkaba*, des conditions morales qui sont déjà mentionnées dans le Talmud s'imposaient. Les *Hekhalot* (chap. XIV) énumèrent huit conditions nécessaires pour que l'on soit admis à l'initiation. De plus, le novice devait être jugé d'après son apparence, en rapport avec des critères physiognomiques et chiromantiques. Cet examen fait penser à l'entrée de l'école de Pythagore, qui imposait comme conditions certaines caractéristiques physiognomiques. Les mystères de la physionomie semblent emprunter son verset à Isaïe (III, 9), *hakrat panim* (la connaissance de la face).

Ceux qui avaient subi l'épreuve avec succès étaient jugés dignes de faire la « descente » vers la *Merkaba*, qui les conduisait, après beaucoup de difficultés et de dangers, à travers les sept palais célestes. Scholem remarque que c'est là « une variation juive sur l'une des principales préoccupations des gnostiques et des hermétiques du IIe et du IIIe siècle ». L'ascension de l'âme, « à partir de la terre, à travers les sphères des anges planétaires hostiles et des démiurges du cosmos », puis son retour à sa demeure divine dans la « plénitude » de la lumière de Dieu, implique - aux yeux des gnostiques - surtout au sujet de son retour, la « Rédemption ». De sorte que certains savants « considéraient que c'était là l'idée centrale du gnosticisme ». La description détaillée d'un tel voyage incluse dans la seconde partie de *Grandes Hekhaloth* peut être considérée comme gnostique.

Cette ascension mystique devait être précédée de pratiques ascétiques, qui duraient douze ou même quarante jours. Haï ben Sherera, chef de l'Académie babylonienne vers l'an 1000 de l'ère vulgaire, nous a révélé ces pratiques ascétiques. Celui qui désirait contempler la *Merkaba* et les palais des anges devait jeûner pendant un certain nombre de jours, la tête entre les genoux ([1]), et dire tout bas des hymnes traditionnelles, Ces pratiques lui permettaient, sous l'aspect de sa vie intérieure, de voir en quelque sorte les sept palais de ses propres yeux.

La conception des sept cieux, à travers lesquels « l'âme s'élève vers sa demeure originelle après la mort, ou dans un état d'extase, quand le corps est encore vivant », est ancienne. Elle se trouve dans le quatrième livre d'Ezra, l'ascension d'Isaïe, de vieux apocryphes. Quant à la description des sept cieux avec la liste de leurs archontes, telle que la donnent les mystiques de la *Merkaba*, Scholem la situe, d'après *Reyath Ezechiel* (*Visions d'Ezéchiel*), ouvrage publié en 1921, dans la période post-michnaïque.

Des ressemblances existent entre le gnosticisme des *Hekhaloth* et celui des mystiques helléniques, mais il existe une différence importante dans leur conception de la Divinité. Dans les *Hekhaloth*, Dieu est avant tout Roi ou, avec plus de précision, Saint Roi. Pour le juif mystique de la période de la *Merkaba*, il n'existe aucune immanence divine ; même l'amour de Dieu n'apparaît que très faiblement. Ce n'est que plus tard que cet amour pour Dieu gagnera en ampleur. L'extase, subordonnée à l'inspiration religieuse, a lieu, mais sans produire de lien mystique entre l'âme et Dieu. Le Créateur et la créature restent séparés. Le mystique ici, qui « dans son extase passe à travers toutes les portes », surpassant les dangers, se tient devant la *Merkaba* pour voir et entendre. L'accent est mis sur son aspect royal et non sur son aspect créateur, qui, pourtant, en est indissociable. Pour les auteurs des traités de *Hekhaloth*, les mystères de la création présentent des énigmes. En tout cas, l'aspect du Créateur de l'univers est considéré comme un des sujets remarquables de la connaissance ésotérique qui sont révélés à l'âme extatique au cours de son ascension. Ce mystère a la même importance que « la vision des anges et la structure de la *Merkaba* ». Un tel ravissement qui parvient à pénétrer au-delà de la sphère des anges, c'est-à-dire à Dieu, s'est révélé a R. Akìba dans la vision de la *Merkaba*, dont nous avons parlé précédemment lors de son entrée au *Pardes*.

[1] Cette posture corporelle très typique, qui rappelle celle d'Elie sur le mont Carmel dans sa prière, entraîne chez l'ascète l'oubli total de soi-même et provoque en lui, si j'ose dire, une autosuggestion. Dans le Talmud (*Berakhol* et *Abada Zara*), cette posture de l'oubli de soi-même concernait R. Hanina ben Dosa, qui s'était concentré dans la prière, ou d'un « pénitent qui fait à Dieu le don de soi-même ». Cette attitude de l'oubli apparaît à peu près sous le même aspect chez le yoghi, ou chez saint Jean de la Croix.

III. - « Shiur Koma »

A côté de ces traités qui se rapportent à la *Merkaba*, une révélation étrange, quelque peu paradoxale, est connue sous le nom de *Shiur Koma* (mesure du corps de Dieu). Le *Zohar* en parle mais au sens immatériel (voir notre ouvrage *La Kabbale*, p. 117).

Cette description anthropomorphique, quoique au fond métaphorique, a suscité un antagonisme véhément de la part des juifs, qui restaient éloignés d'une telle conception mystique. Plus tard, Juda Halévi et les kabbalistes considéreront ce langage obscur comme le symbole d'une spiritualité particulière. Ces dimensions hyperboliques, attribuées au corps du Créateur, ont leur analogie dans le *Cantique des Cantiques* (V), dans la description de l'amant. Ainsi la hauteur du Créateur est de « 236 000 parasanges » ; pour une autre tradition « la hauteur de ses talons est de 30 millions de parassanges ». Or « un parasange de Dieu a trois miles, un mile a 10000 mètres et un mètre trois empans et un empan contient le monde entier ». On lit dans la *Merkaba Chelema* (Char complet 38 *a*) : « Qui a mesuré le ciel avec l'empan ? » Comme nous l'avons dit ailleurs, Juda Halévi (*Kuzari*, IV, 3) considère que ces mesures monstrueuses servent à effrayer l'âme et montrent la petitesse, l'insignifiance de l'homme devant la grandeur du Créateur.

Incidemment, la *Merkaba Chelema* rapporte qu'on trouve dans le *Shiur Koma* une transformation étrange dans le spirituel : « La Face apparaît comme les pommettes de l'esprit, et toutes deux sont comme la figure de l'esprit et la forme de l'âme », qu'aucune créature ne connaîtra. « Son corps est comme de la chrysolithe. Sa lumière jaillit avec violence de l'obscurité ; des nuages et du brouillard l'entourent et tous les princes, des anges et les séraphins sont devant lui comme une jarre vide ». C'est pourquoi, ajoute l'auteur, « aucune mesure de Dieu ne nous a été donnée, mais seuls ses noms mystérieux nous ont été révélés ».

Gaster a montré que des exemples assez similaires d'anthropomorphisme se retrouvent chez le gnostique Marcos au IIe siècle. Scholem pense que cette forme de spéculation tire probablement « son origine des mystiques hérétiques qui se sont séparés du judaïsme rabbinique ». Il semble possible, selon cet auteur, que les mystiques qui ont rédigé le *Shiur Koma* se soient inspirés de la figure évoquée par Ezéchiel, pour l'identifier avec l' « homme primitif » de la spéculation iranienne contemporaine, qui a fait son entrée dans le monde de la mystique juive. Il va même jusqu'à supposer une croyance du *Shiur Koma*, conservée par les mystiques, qui implique une distinction fondamentale entre l'aspect de Dieu Créateur et le Démiurge, c'est-à-dire l'un de ses aspects, de son essence indéfinissable. Personne ne conteste que c'est précisément l' « homme primitif » sur le trône de la *Merkaba* que le *Shiur Koma* appelle *Yotser Berechit* (Créateur du monde).

Les gnostiques antijuifs du IIe et IIIe siècle distinguaient entre le Dieu inconnu, « étranger », bon, et le Créateur, qu'ils identifient au Dieu d'Israël. Mais ce dualisme des gnostiques ne peut s'accorder avec le judaïsme. Le Démiurge dans cet anthropomorphisme mystique, devient le symmbole de Dieu visible sur le « trône de la gloire », mais aussi invisible en vertu de sa transcendance qui ne permet aucune visibilité réelle de sa nature.

Si l'on admet cette interprétation, le *Shiur Koma* s'est borné uniquement aux dimensions de l'aspect corporel de la Divinité. D'ailleurs les *Petites Hekhaloth* interprètent l'anthropomorphisme du *Shiur Koma* comme une représentation de la « Gloire cachée ». R. Akiha dit : « Il est comme nous [pour ainsi dire], mais beaucoup plus grand que tout ; c'est sa gloire qui nous est cachée. » Un autre écrit, l'*Alphabet de R. Akiba* affirme que le corps de la *Chekhina* (gloire divine) était le sujet du *Shiur Koma*. Ce qui veut dire qu'il ne s'agit pas de la substance de la Divinité, mais des mesures de son aspect.

Nous avons cru nécessaire de nous étendre sur le gnosticisme de la *Merkaba*, sujet capital en particulier à l'époque des Gaonim. Mais cette spéculation, si étrange soit-elle, n'apparaît finalement qu'un symbole restreint de la gloire divine. Elle n'atteindra pas la substance, la transcendance de Dieu.

Des vestiges de cette spéculation gnostique sur les éons se trouvent dans le plus ancien texte kabhalistique, *Sefer ha Bahir*, œuvre très obscure, éditée en Provence au XIIe siècle.

IV. - « Haggada »

L'esprit mystique du juif angoissé s'est réfugié dans la fiction d'apocalypse et dans l'ascension de l'âme aux sphères célestes de la *Merkaba* en vue d'espérance future et de la compréhension des mystères par la vision extatique de la Divinité suprême.

Son esprit trouve un autre moyen de calmer son inquiétude. Il se plonge dans un monde mythologique légendaire, à la fois populaire et élevé dans ses thèmes philosophiques. La *Haggada* (légende), tissée par l'imagination au cours des générations successives, interprétée quelquefois par l'allégorie, comme nous le verrons plus loin, va alimenter les sources mystiques de la Kabbale. Il en est ainsi des récits prodigieux relatifs à d'illustres docteurs mystiques de la période talmudique, qui interprètent les mystères de la Torah (*sitré Torah*) portant sur la structure de l'univers.

La *Haggadah* présente, de ce point de vue, une attitude qui concerne la philosophie et le mysticisme sous le couvert d'un conte romanesque. Elle est le reflet de la vie religieuse spontanée, auréolée de merveilles. Certes les philosophes juifs, si l'on peut dire réalistes, ont été embarrassés à son égard, à cause de la part de fiction qu'elle implique. En dehors de ses tendances éthiques, quelquefois remarquables, ils n'y ont point considéré, comme les kabbalistes, la clef positive des mystères. Leur interprétation allégorique, comme chez Philon, ne signifie pas qu'elle cadre intrinsèquement avec son caractère. Par contre, aux yeux des kabbalistes, elle possède une valeur mystique importante dans leur littérature. En ce sens, loin d'être à leurs yeux une mythologie populaire, elle constitue un élément mystique revêtu d'une forme créatrice.

Il y a une différence entre la *Haggada* de la Kabbale et celle du *Midrach* (exégèse de la Bible) primitif. Celle de la Kabbale traite d'événements cosmiques, en insistant sur l'élément céleste (comme nous l'avons vu dans la gnose de la *Merkaba*), d'une manière plus dominante que l'ancienne *Haggada* midrachique. Les héros de la *Haggada* kabbalistique tendent vers des forces cachées provenant de régions mystérieuses ; ils sont en quelque sorte censés agir avec le monde supérieur. Ainsi, après les Croisades et le séjour forcé dans le cachot du ghetto, le caractère mystique du monde caché s'est accentué dans l'âme juive douloureuse avec une vigueur surprenante. Cette *Haggada* plus poussée vers le mythe, vers l'imagination créatrice, a exercé une action considérable sur la dernière phase de la Kabbale. Cette « légende de la Bible », selon l'expression de Martin Buber, contient des visions, voire des expériences mystiques, parfois de haute valeur chez un visionnaire, Isaac Luria, et dans le monde du Hassidisme. Toutefois les esprits éclairés, plus portés à une tendance mystique philosophique qui s'attache au réel, à la vérité, ne pouvaient l'approuver à la lettre.

V. - « Halakha »

La pensée rabbinique se manifeste avec beaucoup d'originalité dans l'interprétation de la Torah, c'est-à-dire de la *Halakha*. Les docteurs du Talmud et plus tard Maïmonide insistèrent beaucoup sur leur importance dans leurs longs commentaires, puisque, après tout, elle est le pilier, la base des principes religieux. Cependant, elle ne fut pas l'objet proprement dit des philosophes juifs. Dans son fameux code (*Michné Torah*), Maïmonide a ajouté un chapitre de caractère philosophique qui ne se rapporte pas à la *Halakha*. Dans le *Guide des Egarés*, qui est son œuvre capitale, il se préoccupe d'expliquer le caractère original et même psychologique des *mitzvoth* (commandements de la Torah destinés à la pratique des fidèles). Par exemple, l'intèrdiction du chevreau dans le lait de sa mère, ainsi que l'offrande de sacrifice, surtout celle de la vache rousse (*para aduma*), sur laquelle les commentateurs ont dépensé beaucoup d'encre, relèvent, selon Maïmonide, d'une réaction marquée contre les rites païens.

Selon Saadia, Maïmonide et d'autres penseurs, la *Halakha* est vénérée, en tant qu'elle s'attache étroitement à la Torah, et en tant que tradition. Mais elle n'a pas suscité en eux le même enthousiasme que chez Juda Halévi et les kabbalistes. Le sacrifice, aux yeux de ceux-ci, est, sous l'effet mystérieux du souffle vital de la victime, un rapprochement sensible de la Divinité. Les kabbalistes ne voient donc pas seulement dans le sacrement un rite mystérieux, mais aussi dans chaque *mitzvah* un acte qui réagit sur le dynamisme de l'univers. Cette considération, en quelque sorte magique, des

pratiques religieuses semble s'éloigner du mythe qui étoffe la Loi écrite et la Loi orale. En ce sens, la *Halakha* a exercé, comme la *Haggada*, une influence considérable sur plusieurs générations.

VI. - L'Allégorie

Les philosophes juifs, en particulier Philon, et plus tard Maïmonide, font allusion aux mystères de la Loi (*sitré Torah*), c'est-à·dire aux vérités métaphysiques relatives à l'univers sciemment voilés. Ces vérités, qui sont du ressort de la philosophie, apparaissent sous l'aspect ésotérique dans la mystique de la Kabbale. Les philosophes qui s'efforcent de pénétrer le trésor de ces mystères se cantonnent dans la spéculation abstraite, longuement méditée ; alors que les mystiques de la Kabbale, qui cherchent également avec passion à appréhender leur mystérieux sens métaphysique, s'attachent plutôt au rythme vivant de la religion sous l'angle extatique, en l'allégorisant ou en le symbolisant.

Aux yeux des kabbalistes, la vérité ou les idées du domaine philosophique se trouvent dans les œuvres religieuses, susceptibles d'être décrites avec simplicité par l'intermédiaire de l'allégorie, quoique chaque représentation implique une infinité de significations (ce qui paraît arbitraire pour un esprit critique), tout en demeurant dans les limites de l'expression. Quoi qu'il en soit, pour les philosophes de tendance mystique, comme Philon ou Juda Halévi, les mystères de la Torah s'éclaircissent par l'intermédiaire de l'allégorie. Les kabbalistes allèrent plus loin dans la transcendance de l'allégorie, qui finit par revêtir un sens purement symbolique. A cette étape du développement, le symbolisme présente une réalité concrète, analogue à la croix qui représente le Christ dans le christianisme. Pour les kabbalistes, ce qui existe ne se sépare pas de l'objet principal de la création, ce qui leur permet de découvrir le véritable reflet de la transcendance divine, c'est-à· dire le symbole qui rend en quelque sorte ce mystère plus visible. Si l'allégorie parvient à découvrir des possibilités insoupçonnées, toujours nouvelles, le symbole réel, qui est l'aboutissement, peut être saisi spontanément par l'intuition. De sorte que sous l'aspect symbolique le Créateur et la création, loin de se distinguer, sont un. Ainsi les *Mitzvoth* (actes religieux prescrits) pour les kabbalistes sont des symboles, grâce auxquels le sens caché, réel de leur application devient transparent. L'infini rend le fini plus réel. C'est sous cet aspect symbolique que Nachmanide (grand mystique du XIIIe siècle) a commenté la Torah.

Pour les Juifs d'Alexandrie et surtout pour Philon, qui se préoccupaient de l'interprétation philosophique de la religion, l'allégorie a pris une importance décisive dans le domaine mystique. Les Esséniens et les Thérapeutes s'en servaient dans leur réunion solennelle le jour du Sabbat pour l'explication de la Torah. Philon nous apprend qu'elle reposait sur une tradition ancienne de leurs pères. Lui-même s'en sert avec ampleur dans ses travaux exégétiques. Il se rencontre dans son interprétation avec l'esprit du *Midrach* (parabole talmudique, commentaire poussé). Ainsi au sujet de sa conception de la matière, dont le premier homme a été fait, se retrouve dans le *Midrach* de R. Eliézer (chap. XII) : Dieu a fait l'homme en se servant de la terre prise de quatre extrémités de la terre. De même Philon se sert de *Makom* (place, lieu), dont nous avons parlé précédemment, pour mettre en lumière l'omniprésence de Dieu. La conception du Logos, élément mystique primordial dans sa doctrine, n'est que le terme biblique *dabar* (parole), correspondant au terme mystique *memra* du *targum* (traduction araméenne d'Onkelos), auquel les Rabbi attachent un sens mystique profond. Toutefois la notion de Logos chez Philon embrasse une pensée bien plus large, plus systématique que dans la *Haggada* qui place, par exemple, entre Dieu et l'homme, la *Chekhina* (gloire divine) et au-dessus des anges, Metatron (Michel). Le Logos, qui diffère en nuances et parfois en profondeur de la conception palestinienne, a exercé une forte influence sur le christianisme, et d'une manière, peut-être, indirecte, sur un grand penseur mystique du Moyen Age, Ibn Gabirol. Philon, qui s'étend sur l'emploi de Logos, désigne les anges comme des *logoï*, ou comme des instruments de la création, de la première chose créée ; le Créateur lui-même devient le chef des anges qui s'identifie avec le premier homme, l'*Adam kadmon* de la Kabbale, ou le monde créé dans sa totalité, ou l'homme qui atteint le suprême degré de la prêtrise. Toutes ces nuances variées qui personnifient le Logos, comme ailleurs Ben Sira personnifie la Sagesse, mais sous un angle plus restreint, se ramènent au fond à l'hypostase, comme la première *Sephira Keter* (couronne) dans la doctrine de la Kabbale. Il

importe cependant d'observer que toutes ces considérations d'ordre spirituel, qui découlent de la Divinité, n'impliquent point pour Philon, comme les *Sephiroth* pour les kabbalistes, effectivement Dieu, Dieu en soi. Plus que tout autre penseur de son époque, Philon a bien mis en valeur l'unicité absolue, l'incorporalité et la transcendance de Dieu, dont l'essence, comme dans le *Zohar*, demeure incompréhensible à l'intelligence humaine.

CHAPITRE III

ASPECTS VARIÉS DE LA KABBALE

I. - L'origine de la Kabbale

La Kabbale, doctrine mystique et métaphysique des Hébreux, est sans doute très ancienne. Dans son sens propre, le mot kabbale signifie « tradition » Moïse « reçut la Torah du mont Sinaï », dit-on dans les *Pirké Abath* (Sentences des Pères). Il s'agit de la Loi orale qui a été transmise à une suite d'hommes de haute valeur : de Moïse à Josué de Josué aux prophètes et des prophètes aux sages vieillards. Plusieurs mystiques chrétiens, Raymond Lulle, Pic de la Mirandole, Reuchlin considèrent la Kabbale comme aussi ancienne que le genre humain. Ibn-Gabirol et l'auteur de *Sefer ha Bahir* font allusion à cette tradition. La Kabbale, en tant qu'elle reflète la mystique juive, n'est pas, à vrai dire, un fruit cueilli fraîchement de l'arbre étranger. Nous avons signalé précédemment qu'une trace considérable de sa spiritualité se trouve dans la Bible. Elle a subi - comme toutes les doctrines de tous les peuples - une certaine influence étrangère, mais elle a toujours conservé son originalité primitive, en assimilant ses acquisitions dans son « chimisme » doctrinal. Quel génie peut se vanter de ne devoir aucune de ses idées créatrices aux penseurs qui l'ont précédé ? La période de la captivité des juifs en Babylonie, coïncide, dit Müller, avec un tournant dans l'histoire religieuse de l'humanité. Il semble qu'à cette époque, dit cet auteur, Pythagore vivait à Babylone et y recevait les enseignements de Nazaratas, considéré par la tradition grecque comme le rénovateur de l'ancien enseignement de Zarathoustra. A la même époque, dans d'autres coins de la terre, des figures religieuses importantes apparaissaient, comme Numa Pompilius, roi romain, adepte des mystères étrusques, Gautama, fils du roi indien qui « traversa comme Bouddha, l'Orient lointain », et le sage chinois Confucius.

La religion perse de Zoroastre, dont nous avons parlé ailleurs ([1]), a dans une certaine mesure influencé la Kabbale, particulièrement en ce qui concerne l'opposition du bien et du mal, mais sans que ce dualisme sous l'aspect d'Ormuzd et d'Ahriman soit considéré comme un principe divin, qui contredise ou altère la doctrine du monothéisme.

Des éléments mystiques concrets et riches se trouvaient déjà chez les Esséniens, les Thérapeutes et dans la spéculation métaphysique et cosmogonique des docteurs du Talmud. Nous ignorons les noms des chefs des Esséniens et presque totalement leurs livres secrets. Mais nous connaissons des noms illustres parmi les Pharisiens qui se préoccupaient de l'ésotérisme de la Kabbale : d'abord Rabbi Yohanan ben Zaccaï, chef du mouvement, qui vécut à l'époque de la destruction du second Temple, puis des disciples, R. Josué ben Hananya, R. Yossé (versé dans la gnose de la *Merkaba*), R. Eliézer le Grand et surtout le plus célèbre, R. Akìba. On compte également dans ce milieu R. Eliazar ben Arak, R. Ismaël, sans oublier ceux qui sont entrés avec Akìba au *Pardes*, dont nous avons parlé.

A cette époque talmudique, la doctrine ésotérique se bornait à scruter l'univers en son ensemble sous deux aspects : *Ma'assé Berechit* (histoire de la création) et *Ma'assé Merkaba* (histoire du char). Elle étudiait l'objet de la création dans son rapport suprême avec la Divinité.

[1] Voir à ce propos, dans notre ouvrage *La Kabbale*, (Grasset, 1957), le chapitre « Influence étrangère » ; les idées qui y sont exposées sont confirmées par des auteurs récents.

Cette mystique de la création met l'accent sur la « parole » (verbe), inhérente aux lettres écrites et à leurs sons, qui tendent à constituer les éléments plausibles de la structure de l'univers créé. Cette mystique apparaît dans un texte spéculatif fort ancien, intitulé *Sefer Yetsira* (Livre de la Création), dont nous allons parler.

II. - Le « Sefer Yetsira »

Cet ouvrage fondamental de six courts chapitres a été écrit en hébreu dans un style très concis et très obscur, en Palestine ou en Syrie, entre le IIIe et le IVe siècle. Il a subi l'influence de la gnose païenne et chrétienne, quoiqu'il soit difficile de se prononcer sur cette influence, si l'on tient compte du développement du mysticisme juif. C'est le premier ouvrage qui révèle sous l'aspect mystique une conception philosophique sur les éléments constructifs du monde, sans tenir compte de l'élément éthico-religieux. L'auteur en est inconnu.

La création ou la formation du monde est subordonnée aux dix nombres élémentaires, premiers, appelés *Sephiroth* et aux 22 lettres de l'alphabet hébraïque, qui représentent des forces insaisissables, soumises à des combinaisons variées à travers toute la création. Les *Sephiroth* ne sont pas des étapes : « leur fin est dans le commencement et leur commencement dans leur fin », semblable à la flamme liée au charbon, comme le répétera le *Zohar*. Dieu a dessiné, taillé, combiné, posé, interchangé les *Sephiroth*. C'est par elles qu'il a produit toute la création. En somme, les dix *Sephiroth* et les 22 lettres constituent les 32 sentiers mystiques de la sagesse avec lesquels Dieu a formé le monde. Les 22 lettres sont groupées ou trois lettres mères (*imoth*), *aleph, mem, chin* (**אמש**), ou sept signes doubles (c'est-à-dire une prononciation double) et en douze « signes simples ». Les trois mères correspondent aux trois éléments supérieurs caractérisés par les sons : l'air, l'élément central d'où jaillit vers le haut, le feu, élément du monde céleste, et vers le bas l'élément du monde matériel. Les 7 signes doubles correspondent aux 7 planètes et les 12 signes simples aux 12 signes de Zodiaque. Cette division cosmologique s'applique au temps, à l'année, à l'espace, macrocosme (*olam*) et à l'organisme humain, microcosme (*nefech*). Cette triade concerne encore l'homme, en partie de la séparation suivante : la partie supérieure est la tête ; la partie médiale, la poitrine ; la partie inférieure, l'abdomen. (L'anthroposophie moderne reprendra cette séparation). L'acte de la création procède de l'Esprit Saint.

L'auteur, pour sa doctrine cosmologique, a pu s'inspirer des *hayoth* (êtres vivants) inhérentes à la *Merkaba*, décrite par Ezéchiel. Ces êtres paraissent être chez lui liés aux *Sephiroth*, puisqu'il dit que « leur aspect est comme l'éclair de lumière et leur terme est sans fin ; Sa parole est en eux quand ils sortent de Lui ou y retournent ; à Son commandement ils se hâtent avec rapidité comme un tourbillon et devant son char ils se prosternent ».

L'auteur emploie le mot *belimah*, qui parait être la clef de sa spéculation ([1]). Le second mot *belimah*, qui qualifie les *Sephiroth*, indique, selon la remarque de Scholem, la nature fermée, abstraite, ineffable, hors du néant de « ces nombres ».

Les vues sont opposées au sujet de l'émanation. Selon certains écrivains, l'auteur « identifie les *Sephiroth* avec les éléments de la création » (l'esprit de Dieu, l'air, l'eau, le feu et les six dimensions de l'espace). Selon d'autres, il a dû voir une « corrélation entre les *Sephiroth* et les éléments ».

Comme nous l'avons dit, le *Sefer Yetsira* a une portée philosophique, mais il se prête aussi à la magie et à la théurgie, dont le rôle est bien marqué dans la mystique de la *Merkaba*. Il fait même entendre que dans les combinaisons des lettres - employées dans le Talmud et avec plus d'ampleur dans les symboles ultérieurs de la Kabbale - on trouve la constitution du monde.

Cette combinaison des lettres appliquée aux éléments, conçue sous un autre aspect, joue un rôle important dans la Kabbale. Elle mérite d'être examinée.

[1] Voir notre ouvrage *La Kabbale*, p. 131, au sujet du rapport de ce terme avec Job.

III. - Combinaison des lettres

En ce qui concerne la mystique des nombres, des lettres et la combinaison de celles-ci ainsi que leur application mystique, voire magique, l'Orient fut le premier à s'y intéresser. En Babylonie, le dieu de l'écriture était Nebo, en Egypte, Thot, et plus tard, Isis. Les Hébreux tenaient l'écriture des premières Tables de la Loi pour divine. Les Grecs, selon leur tradition, avaient emprunté leur écriture des Phéniciens.

Les signes (*simanim*) qu'on rencontre dans le Talmud se rattachent à une combinaison parfois artificielle, parfois très caractéristique du point de vue mystique. Cette combinaison (*ziruf*) apparaît dans *notarikon* (acrostiche), *gematria* (évaluation numérique du mot) et *temura* (permutation). *Notarikon* et *guematria* sont des emprunts corrompus du grec et du latin. Par contre *temura*, nom hébraïque, est très ancien.

La *guematria* était très employée. En voici quelques exemples : Sod סוד (secret) équivaut numériquement au vin יין. Ce qui signifie que du vin, le secret se dévoile, autrement dit que l'ivrogne raconte ses secrets. L'ange Metatron מתתדנן, consideré comme divin, equivaut a Chadaï, שדי, Dieu. L'huile d'olives utilisée pour le candélabre s'appelle en hébreu *catith*, כתית. Ce mot se compose de lettres *tav* et *yod* puis *caf* et *tav* ; les deux premières valent 410, les deux dernières 420 : elles rappellent le nombre des années durant lesquelles le candélabre (*menorah*) a éclairé le premier et le second Temple.

Ailleurs, le gnostique Marcos (cité par Leisegang) emploie le même procédé au sujet de la déclaration de Jésus, qui est A et Ω, sous l'aspect de la colombe, l'Esprit Saint qui est entré en lui. Le mot grec colombe, περιστερά, est de 801 ($\pi = 80$, $\varepsilon = 5$, $\rho = 100$, $\iota = 10$, $\sigma = 200$, $\tau = 300$, $\varepsilon = 5$, $\rho = 100$, $\alpha = 1$). Or $A = 1$ et $\Omega = 800$, ce qui fait 801, lorsqu'il déclare qu'il est l'A et Ω. En ce sens, Jésus s'identifie à l'Esprit lui-même, qui est apparu sous forme de colombe, lors de son baptême. Cette *guematria*, pratiquée probablement par Pythagore, va dégénérer dans la plus grande fantaisie et en particulier dans le domaine de la Kabbale pratique.

Le *notarikon* consiste à réunir les lettres initiales ou finales de plusieurs mots pour en former un seul. Ainsi pour les *yodei hen* (יודעי חן), les connaisseurs de la grâce divine, la première lettre *het* (ח) et la dernière lettre *noun* (ן) devinrent *hokhma nistara* (חכמה נסתרה), sagesse cachée.

Quant à la *temura*, permutation, transposition, on en trouve un exemple typique dans le *Sefer yetsira*, avec le mot *oneg* (ענג), plaisir, et *nega* (נגע), peine, qui se composent des mêmes lettres, tout en s'opposant l'un à l'autre.

Cet aperçu montre la possibilité d'imaginer des rapports extraordinaires, en tirant parti de la diversité de sens qu'offre l'alphabet hébraïque. La *Cabbala Denudata*, qui s'inspire du *Sefer ha Temunah* (Livre de la Forme), renferme tout le symbolisme de cet alphabet. Knorr de Rosenroth n'hésite pas à mettre en relief les 22 lettres de cet alphabet dans leur rapport avec les *Sephiroth*, sur lesquelles nous reviendrons. En voici un exemple : la première lettre *alef* (א) se réfère à la Couronne (*Kether*) avec ses deux mondes adjacents, *Hokhma* (Sagesse) et *Bina* (Intelligence). Le trait que nous trouvons appelé *Vav* (ו) est placé au milieu, car la Couronne occupe la place suprême, si l'on place l'א de la façon suivante : ✗. Les deux *yod* (י) placés de chaque côté indiquent la *Hokhma* et la *Bina*, c'est-à-dire la Sagesse qui regarde vers le haut, « comme pour exercer une influence sur ce qui est inférieur ». La mère « tournée vers le bas, se penche sur l'enfant pour l'allaiter ». C'est pour cela qu'elle est appelée *Chekhina* et les deux premières mesures (les deux *Sephiroth Hokhma* et *Bina*) avec les sept autres *Sephiroth* qui leur sont inférieures dans le système. Cette interprétation ([1]) symbolique, qui se poursuit jusqu'à la lettre *tav*, est quelquefois pleine d'imagination fantaisiste et ne cadre pas avec l'esprit philosophique ; par contre, elle séduit le peuple dépourvu généralement d'es-

[1] Dans la revue *Conversation avec les jeunes*, un auteur anonyme parle également, mais avec moins de fantaisie, des merveilles des lettres hébraïques. Par exemple, *alef* présente l'idée du maître du monde. Le mot *alef* signifie aussi apprendre, c'est-à-dire apprendre que Dieu est le Maître du monde. La deuxième lettre *beth* signifie maison, c'est-à-dire le monde que Dieu a créé, la maison de Dieu.

prit critique, qui est porté aux mythes fantastiques et poétiques. La Kabbale pratique, jointe à la magie, que nous verrons après, est fort riche sous ce rapport.

IV. - Dévotion mystique

L'époque des Gaonim en Bahylonie, qui succéda à celle du Talmud, tend à la fois au piétisme contemplatif par l'ascétisme, le jeûne, l'abstinence, la mortification, et à l'ascension dans l'espace céleste, en ce qui concerne la Merkaba, dont nous avons parlé précédemment. C'est là qu'on rencontre une quantité d'exaltés qui se croient capables de conjurer les maladies, de calmer les tempêtes et d'apaiser les bêtes féroces.

Cet état mystique d'aspect décadent, qui se différencie de celui de la période talmudique, marqué par une tendance métaphysique, va s'épanouir en Allemagne sous le même aspect, c'est-à-dire piéétisme et magie pratique. Les juifs étaient établis en Allemagne depuis des siècles, en particulier sur les bords du Rhin et en Franconie. La famille des Kalonymides, venue d'Italie dans ce pays, se distingua par d'éminents talmudistes, puis par des kabbalistes, comme Samuel ha Hassid (le pieux), son fils Yehuda ha Hassid de Ratisbonne et le disciple de ce dernier, Eléazar hen Yehuda de Worms, connu sous le nom *Rokeh* (apothicaire). Le plus remarquable fut Abraham de Cologne ; après lui, la figure la plus centrale est Yehuda ha Hassid, sujet de nombreuses légendes, et à qui on attribue *Sefer Hassidim* (*Livre des Dévots*). Selon Baers, R. Yehuda ha Hassid ressemble à saint François d'Assise par sa position historique entre la philosophie et le Hassidisme ([1]).

Cet élan vers la piété, la dévotion, est dû sans doute à la souffrance et l'empreinte douloureuse que laissèrent sur l'esprit des juifs les sauvages persécutions des Croisades.

Par son attitude mystique de la prière où sont mêlés les lettres et le sens du Saint Nom, le Hassidisme tendait à la Divinité. Auparavant, pour explorer les mystères célestes, les adeptes de la doctrine secrète s'efforçaient de se rapprocher de Dieu par l'extase et la vision. C'est là l'origine de l'union à Dieu (debikut) qu'on retrouvera ultérieurement dans le Hassidisme moderne. Ce qui est important aux yeux des mystiques juifs dans l'effort de l'union à Dieu, c'est de pouvoir saisir intuitivement l'unité divine (*Yehoud*).

De nombreux talmudistes et tosafistes (École des casuistes talmudiques en Allemagne et dans la France du Nord aux XIIe et XIIIe siècles) s'intéressaient à la pensée mystique, en particulier à la *Merkaba* et même à *Shiur Koma*. Selon Scholem, l'un des plus grands maîtres de cette École de casuistes, Isaac de Dampierre, était considéré comme un visionnaire. Son élève Ezra de Moncontour, surnommé « le prophète », a pratiqué la mystique de la Merkaba. Ses « ascensions vers le ciel », sont attestées, paraît-il, par plusieurs témoins, ainsi que ses dons prophétiques, considérés comme réels. « Il faisait des signes et opérait des miracles. »

C'est à cette époque que l'élément de la Kabbale pratique apparaît surtout en son pouvoir magique. Dans les écrits d'Eléazar de Worms, le plus fidèle disciple de Yehuda ha Hassid, à côté des discours sur le *Hashidut*, se trouvent des traités relatifs au pouvoir magique et à l'efficacité des noms mystérieux de la Divinité. C'est là qu'on peut puiser les plus anciennes recettes pour créer le golem, au moyen d'un mélange de lettres et de pratiques magiques. La création du golem, aux yeux de Scholem, était une expérience sublime, éprouvée par le mystique qui s'absorbe dans les mystères des combinaisons alphabétiques décrites dans le *Sefer Yetsira*. Ce n'est que plus tard que toute une légende fut tissée sur le golem, sur son existence antérieure à la conscience extatique. Quoi qu'il en soit, cette création de l'homunculus magique nous achemine pleinement à la Kabbale pratique.

La magie s'est infiltrée même dans la mystique de la prière. Selon Jacob ben Asher, qui vient d'Allemagne en Espagne, les Hassidim allemands comptaient d'après la *guematria* chaque mot de leurs prières, les bénédictions et les hymnes. Toutefois cette mystique de la prière n'a aucun rapport avec la prière spontanée de l'homme pieux ; celle-ci tire son origine de la liturgie classique, fixée en

[1] Le mot *hassid* se trouve pour la première fois dans les Psaumes, ensuite à l'époque des Maccabées, où les juifs pieux (*hassidim*) résistèrent à l'hellénisme. Cf. notre livre *Les Esséniens*, IIe Partie. - Le Hassidisme allemand préfigura celui du mouvement moderne en Europe centrale.

grande partie par la tradition. La *guematria*, la *notarikon* et la *temura*, dont nous avons parlé, assurèrent la prédominance de la spéculation mystique dans la littérature hassidique de l'Allemagne, qui influença notamment Jacob ben Jacob ha Cohen et Abraham Abulafia. Au fond, cette technique de la spéculation joua un rôle médiocre au cours du XIII[e] et du XIV[e] siècle, dans les écrits de la Kabbale classique. Eléazar de Worms, dans son grand commentaire sur les prières, n'en fait aucune mention ; il fait seulement allusion à la *kavana* (intention, méditation), qui se rapproche de la conception kabbalistique espagnole. Le caractère prédominant des « mystères de la prière » dérive d'un ensemble de traditions qui remonte à l'origine à travers les Kalonymides jusqu'à l'Italie, et de là rejoint Aaron de Bagdad.

Le Hassidisme allemand oscille parfois entre deux tendances ; l'une conduit au panthéisme, c'est-à-dire à une mystique « d'immanence divine », l'autre amène à une amélioration de la théologie très influente de Saadia Gaon. Pour Eléazar de Worms, Dieu est bien plus près « de l'univers et de l'homme que l'âme ne l'est du corps ». Sa doctrine, qui fut acceptée par les Hassidim, offre des ressemblances avec celle de saint Augustin, qui fut également acceptée par les mystiques chrétiens du XIII[e] et du XIV[e] siècle. Dieu, affirme ce saint, est « plus près de chacune de ses créatures ». Cependant Moïse de Taku, disciple de Yehuda ha Hassid, exprima sa crainte au sujet de l'élément panthéiste qui entre dans la conception de la Divinité et qu'il considérait comme un emprunt au paganisme. En fait, le Chant de l'Unité - hymne composé par le cercle d'initiés de Yehuda ha Hassid sous l'influence de Saadia : « Tout est en Toi et Tu es tout ; Tu remplis chaque chose et Tu l'étreins », etc., et où le caractère panthéiste est visible - suscita l'opposition de R. Salomon Luria au XVI[e] siècle et de R. Elie de Vilna (le fameux Gaon) au XVIII[e] siècle.

Ce qui caractérise, en somme, la théosophie du Hassidisme allemand, c'est la conception de *kabod* (gloire divine), l'idée d'un Chérubin saint sur le trône et la sainteté de la majesté divine. La gloire de Dieu (*kabod*) est l'aspect de Dieu qui se révèle à l'homme. Elle est pour les Hassidim non le Créateur mais la première création. Cette idée vient de Saadia, pour qui Dieu reste infini et inconnu et produit la gloire comme « une lumière créée la première de toutes les créations ». Cette gloire (*kabod*) est la *chekhina* qui s'identifie, d'après le Commentaire sur *Sefer Yetsira*, avec le *Rouah kakodech* (Esprit Saint).

L'idée d'un saint Chérubin qui apparaît sur le trône de la *Merkaba* n'est pas mentionnée par Saadia, mais elle figure dans certains traités de la *Merkaba* connus par les Hassidim. On sait qu'Ezéchiel parle d'une armée de chérubins ; l'idée d'un ange remonte probablement au seul passage de ce prophète (X, 4) : « Alors la gloire du Seigneur s'éleva de dessus le chérubin. »

Le troisième symbole théosophique a son origine dans le milieu des Hassidim. Leurs écrits se réfèrent continuellement à la « sainteté » de Dieu, à sa « grandeur », qu'ils appellent aussi sa « royauté ». Il ne s'agit pas là des attributs de la Divinité, mais « d'une hypostase créée de sa gloire ». La « sainteté, présence cachée de Dieu partout, est la gloire sans forme ».

Un autre élément d'ordre métaphysique, tiré des écrits des juifs espagnols, portés vers le néoplatonisme, va s'incorporer dans la doctrine du Hassidisme allemand à côté de la mystique de l'immanence attribuée à Saadia, sous l'aspect théologique ou gnostique.

Selon la doctrine des archétypes, ignorée par Saadia, qui domine dans l'œuvre d'Eléazar de Worms sur *La Science de l'Ame*, chaque forme humaine, même les êtres inanimés, pierre, bois ou autres formes plus basses, a son archétype (*demuth*). On reconnaît ici les « idées » platoniciennes, et en même temps la doctrine astrologique qui enseigne que chaque chose a son « étoile ». L'archétype, même divin, incorporel, est la source profonde de l'activité cachée de l'âme.

Ce Hassidisme, sur lequel nous nous sommes un peu étendu, aura dans une certaine mesure une influence sur le Hassidisme moderne, surtout en ce qui concerne le *sadik* (juste). Il diffère de la doctrine des kabbalistes espagnols, également pieux, mais plus portés vers la spéculation philosophique.

V. - Philosophie mystique

Les kabbalistes espagnols ont suivi une route plus sûre, dégagée de la fiction mythologique orientale qui alimente la conception hassidique des juifs allemands. Leur École spéculative fut fondée d'abord en Provence, où vivaient des hommes éminents, comme Jacob ha Nazir, Abraham ben Isaac et son gendre Abraham ben David de Posquière, à qui l'on attribue un important commentaire sur le *Sefer Yetsira*. Le plus illustre représentant de cette Ecole est le fils d'Abraham, Isaac, connu sous le nom de *Sagi Nahor* (vue très claire au sens spirituel, mais ce terme est employé pour « aveugle »). La légende le regarde comme un saint. Il est considéré également comme le « père de la Kabbale ». Landauer et Jellinek lui attribuent le *Sefer ha Bahir*, qui offre une certaine ressemblance avec le *Zohar*. Il s'intéressait à l'étude de l'âme et surtout à sa transmigration. Il eut pour successeur Achel' ben David, son neveu, et ses disciples Azriel et Ezra ben Salomon. Azriel appelle la Kabbale *Hockmat ha Ani* (Science du moi) et se distingue dans sa théorie des *Sephiroth*. C'est lui qui communiqua la Kabbale de France en Espagne, en exerçant une grande influence particulièrement sur le célèbre exégète biblique, Moïse ben Nahman ou Nahmanide.

En Espagne, la Kabbale prit une forme nettement philosophique, autrement dit spéculative (*iiounite*) en opposition à la pratique (*ma'assite*) qui caractérisait précédemment l'Ecole allemande. Celle de l'Espagne a sans doute subi l'influence de la philosophie religieuse juive, très répandue et très développée depuis Ibn Gabirol jusqu'à Maïmonide. De nombreux traits de cette Kabbale sont empruntés à Ibn Gabirol, à Juda Halévi, à Abraham ibn Ezra et même à Maïmonide. A la doctrine d'Ibn Gabirol, parce qu'inspirée du néoplatonisme, relative à la « Volonté », libre et créatrice, et à son hymne cosmologique, *Couronne royale* (*Keter Malkhut*), qui rappelle l'union étroite de la Kabbale entre la plus haute et la plus basse des *Sephiroth*. A Juda Halévi, parce qu'il consacra plusieurs pages instructives au *Sefer Yetsira* dans son livre, le *Kuzari*. A Abraham ibn Ezra pour ses analyses mystiques des nombres et des lettres du nom de Dieu, notamment dans le *Sefer ha Chem* (*Livre du Nom*), le *Yessod Mora* (*Fondement de la crainte de Dieu*), les *Moznaïm* (balances), le *Sefer ha Mispar* (*Livre du Nombre*) et le *Sefer ha Ehud* (*Livre de l'Unité*). Les observations qu'il fait dans son commentaire sur le Pentateuque, avec parfois l'annotation « l'initié comprendra », sont instructives sous le rapport philosophique et mystique, et ont exercé en particulier une influence sur Spinoza dans son *Traité de théologie politique*. A ces recherches d'ordre mystique sont mêlées des idées pythagoriciennes, grammaticales et mathématiques. La plupart de ses calculs se retrouvent dans l'ouvrage kabbalistique, *Keter Chem Tob* (*Couronne de bon nom*). L'illustre philosophe Maïmonide, considéré comme rationaliste, croyait à la prophétie et c'est lui - bien qu'il fût critiqué par certains kabbalistes, en particulier par Ibn Wakar qui attira l'attention sur l'importance des mystères de la Torah (*Sitré Torah*) dont nous avons parlé précédemment. Isaac ben Abraham ibn Latif (en arabe Al Latif), s'intéressa à la fois à la philosophie et à la Kabbale. Il écrivit des ouvrages remarquables comme *Surat ha Olam* (*Forme du monde*), *Serror ha-Mor* (*Bouquet de Myrrh*), des commentaires sur Job et sur l'Ecclésiaste. Ibn Latif insiste sur la doctrine de la création *ex nihilo* et identifie le Créateur de l'univers avec la Volonté primordiale absolument libre (idée d'Ibn Gabirol). Il affirme qu'entre Dieu et le monde il existe des intermédiaires dont le plus haut est le Premier créé (*nibra harichon*), d'où jaillissent par voie d'émanation d'autres « intelligences abstraites ». A ses yeux, le processus de la construction des dimensions concernant l'espace repose sur le point géométrique et sur la formation des nombres à partir de l'unité. A l'aide de cette conception mathématique et celle de concepts aristotéliciens de matière et de forme, Ibn Latif explique les mondes planétaires et le monde des *Sephiroth*.

VI. - Abulafia

Dans cette période, où la Kabbale est caractérisée par une tendance purement spéculative, ou philosophique, apparaît une personnalité importante, Abraham ben Samuel Abulafia, né à Saragosse en 1240, qui subit à la fois l'influence de Maïmonide et celle de l'École allemande, dont nous avons parlé précédemment. Ce mystique visionnaire qui se fonde sur la révélation divine, comme fera plus

tard Luria, voit dans la philosophie et la Kabbale des étapes préparatoires à la Kabbale prophétique. Cette prophétie ne peut se réaliser que par l'étude des noms de Dieu. Cette investigation, qui conduit à la possession de pouvoirs surnaturels, doit être précédée de la purification parfaite de l'âme et du détachement de toute préoccupation intellectuelle, de toute science (attitude assez analogue à celle des yoghi qu'Abulafia avait pu observer au cours de ses voyages en Orient), susceptibles d'arrêter le passage « des formes divines ». Abulafia décrit la méditation préliminaire qui mène à l'extase, et tout ce qui arrive quand on parvient à la hauteur du ravissement. Mais l'extase, qu'Abulafia considère « comme la plus haute récompense de la contemplation mystique », ne doit pas être confondue « avec le délire semi-conscient et une complète annihilation de soi-même ». Il repousse ces états incontrôlables. A ses yeux, l'extase préparée vient soudainement et spontanément. Quand « les verrous sont tirés et les sceaux enlevés », l'esprit est déjà préparé pour « la lumière de l'intelligence » qui se répand en lui. Dans l'extase prophétique, « l'homme rencontre son propre moi, comme s'il était devant lui ». Selon un passage des traditions kabbalistiques (cité par Scholem), tout le mystère de la prophétie consiste en ce que l'homme voit soudain la forme de son moi devant lui et s'oublie lui-même ; son moi alors, qui s'est détaché de lui, lui prédit l'avenir. Dans son commentaire sur Daniel, Ibn Ezra dit que le prophète entend un être humain et celui qui parle est un être humain. Un disciple anonyme d'Abulafia, qui écrivit un ouvrage en 1295, illustre d'une manière remarquable la pensée de son maître. Retenons de la grande citation de Scholem ce passage significatif qui concerne les musulmans au moment où ils prononcent le nom d'Allah, en concentrant leur pensée sur ce nom et écartant au préalable toute forme naturelle. Les lettres d'Allah et leurs diverses puissances agissent sur eux et les mettent en état de transe. De sorte que cet éloignement de l'âme de toutes les formes naturelles et des images est appelé par eux *effacement*. Il en est de même dans la Kabbale. Abulafia recommande de se détoumer, par l'exercice, de tous les objets naturels pour vivre dans la pure contemplation du Nom divin. Quand l'esprit est préparé de cette sorte, graduellement il se transforme ; il peut passer alors à l'étape de la vision prophétique, où les mystères ineffables du Nom divin et toute la gloire de son royaume lui sont révélés.

Abulafia a laissé beaucoup d'écrits encore inédits. Jellinek a publié le *Sefer ha Oth* (*Livre de la Lettre*) et les *Consultations*. Il eut une vie agitée, émigra à l'âge de 18 ans en Palestine, puis résida en Espagne, en Grèce et en Italie. En 1280, mû par l'esprit messianique, il chercha à convertir le pape Nicolas III au judaïsme, et échappa par miracle au bûcher. Il mourut en 1291.

Abulafia, considéré comme « un faiseur de prodiges », et même comme Messie, tend à la Kabbale pratique, magique, tout en demeurant dans le domaine de la religion, de l'intériorité. Il repousse cependant la magie d'infériorité qui produit des effets sensoriels extérieurs. Il mit même en garde contre le recours au *Sefer Yetsira* « dans le but de se créer à soi-même un veau gras », selon les termes du Talmud. Malgré cette réserve, il semble qu'il ne glisse pas moins, par certains aspects de son œuvre, vers une magie quelque peu critiquable.

VII. - Kabbale pratique et magie

La tendance de la Kabbale spéculative, d'une haute portée philosophique, marque une étape considérable dans la pensée juive. Il n'en est pas de même de l'autre tendance, celle qui se borne à l'action et à la magie. Cette Kabbale pratique (*ma'assite*) est généralement suscitée par des périodes lugubres de la vie juive, soit sur sa terre, soit dans la diaspora. Elle traduit le complexe de supériorité manifeste chez ceux qui sont exaspérés par la souffrance et qui veulent dominer leurs bourreaux. De là la création fantastique par la combinaison des lettres du *golem*, qui devient un ennemi, un justicier redoutable pour les persécuteurs. En fait, le rêve du magicien : posséder un pouvoir souverain sur la nature, a eu des partisans dans le ghetto. La doctrine d'Abulafia relative à la combinaison (*Hokhmat ha Tsuruf*) a eu une influence décisive sur les générations postérieures. Elle devint la clef des mystères, en particulier, dans l'exercice des puissances magiques.

De la haute Antiquité, Joseph et Moïse se distinguent dans certaines pratiques qui touchent à la magie, mais ces pratiques, contrairement à la magie païenne, égyptienne ou autre de caractère idola-

trique, sont subordonnées à l'action divine, soit pour sauver Israël de la famine, soit pour le délivrer du joug égyptien.

Cette tendance, qui a pu séduire les païens et même les chrétiens par ces recettes qui jugulent les Puissances est proche de la fiction et des pratiques charlatanesques ; elle ne peut être prise au sérieux. Marcel Simon écrit avec juste raison : « Si l'on définit le judaïsme par sa foi monothéiste et sa Loi morale, la magie n'en est qu'une déformation et une caricature, tout comme elle J'est par rapport au vrai christianisme. » D'ailleurs ajoute-t-il, c'est le paganisme qui a exercé en la matière sur le judaïsme « une influence plus considérable que celle du judaïsme sur le paganisme ».

Cependant, on peut distinguer dans la Kabbale pratique l'aspect interne et l'aspect externe. L'aspect externe, dont nous venons de parler, est d'ordre magique et superstitieux. L'aspect interne se rapporte à l'activité religieuse de l'âme, c'est-à-dire à la piété intérieure, qui est adoptée par Abulafia et plus tard par Luria et les Hassidim.

Chapitre IV

LE « ZOHAR » ET SA PHILOSOPHIE

Presque toute et même toute la doctrine de la Kabbale se trouve dans le *Zohar*, où les mystiques juifs voient l'œuvre canonique par excellence. A leurs yeux, il a la même importance que la Bible et le Talmud. Cette œuvre magistrale présente, à côté d'idées assez puériles, une conception philosophique de haute valeur qui s'efforce de scruter successivement les mystères profonds de la création, la nature encore plus mystérieuse du Créateur et le destin, non moins énigmatique, de l'homme. Toute la structure philosophique de l'œuvre repose sur le mécanisme ingénieux des dix *Sephiroth*, quoiqu'on n'y trouve pas d'allusion à la Kabbale et aux *Sephiroth*.

On sait que la lumière a une importance capitale et dans le mysticisme juif et dans la gnose. Le terme *Zohar* se trouve dans Daniel (XII, 3) : « Les intelligences brilleront comme la splendeur lumineuse (*Zohar*) du ciel. » Le *Zohar* se rencontre avec un autre ouvrage moins volumineux, dont nous avons parlé, le *Sefer ha Bahir*. Le terme *Bahir* qui signifie également éclat lumineux se trouve dans Ezéchiel (VIII, 2) et surtout dans Job (XXXVII, 21).

Comme nous nous sommes longuement étendu ailleurs sur les multiples aspects de la doctrine du *Zohar*, nous nous bornerons ici à mettre en relief trois éléments qui nous paraissent essentiels, à savoir : 1° sa nature ; 2° son auteur ; 3° ses idées fondamentales en leur rapport avec les *Sephiroth*.

I. - Nature du « Zohar »

C'est un peu avant 1275, au cœur de la Castille, qu'on voit paraître pour la première fois le *Sefer ha Zohar*, qui éclipsera la littérature kabbalistique antérieure, même celle de la doctrine mystico-prophétique d'Abraham Abulafia et qui remportera un succès considérable à la fois dans le monde juif et dans le monde chrétien.

Ce livre, connu sous le titre de *Midrach de R. Siméon ben Yohaï*, n'est qu'un écrit pseudépigraphique, genre très fréquent employé par des écrivains antérieurs et des kabbalistes. Ce procédé, qui consiste à utiliser des autorités anciennes comme intermédiaires ou comme auteurs, n'a rien d'une mystification. Le *Zohar* est attribué au tana R. Siméon hen Yohaï, contemporain de R. Akiba, comme le *Bahir* à R. Nehunia ben Hakhana. L'endroit où se déroule le roman mystico-philosophique du *Zohar* est la Terre sainte, vue dans une belle campagne d'oliviers, de grenadiers, de figuiers et de vignes. Cette terre divine, parée par l'imagination, se prêtait à la méditation et à la discussion harmonieuse de R. Siméon hen Yohaï avec ses disciples. R. Siméon dans le *Zohar* apparaît comme le chef suprême. Le Talmud (*Sukkah*) et le *Midrach* témoignent de la conviction qu'il avait de sa valeur, lorsqu'il déclarait qu'il était capable de préserver le monde du jour du Jugement, tant qu'il serait en vie, ou qu'il était exempt de réciter le *Chema'a* (*Ecoute Israël*) et les dix-huit bénédictions obligatoires pour tout juif, parce que sa vie entière était consacrée à des sujets célestes. Ses sept disciples, appelés ses « sept yeux » : R. Eléazar son fils, R. Abba, R. Juda, R. Yossé, R. Jessé, R. Isaac, R. Hiya, qui se réunissaient autour de lui, comme dans une Académie, pour s'instruire, pour boire ses paroles, l'appelaient *Bosina kadicha* (lampe sainte) et le comparaient à l'arbre qui touche les deux mondes. Dans son entourage, l'atmosphère changeait à son égard. R. Siméon, doué d'un pouvoir surhumain, pouvait communiquer avec le monde céleste soit directement, soit par le prophète Elie, maître des mystères de ce monde.

C'est à peu près à la façon des personnages des dialogues de Platon, que ces mystiques s'entretenaient d'un événement quotidien, qui servait d'un point de départ à la discussion d'une question difficile. Souvent, dans leurs promenades, ils étaient heureux de s'entretenir avec des hommes simples, un portefaix, un ânier, un enfant, qui pouvaient par hasard leur donner une leçon de sagesse.

Les mystiques dans le *Zohar* sont dénommés d'après leurs divers aspects, maîtres d'études, « moissonneurs », sages du cœur (*Hakimé liba*), etc. D'une manière générale, ils sont appelés *maskilim* (intelligents, Daniel XII, 3).

La méthode du *Zohar* n'est pas aussi concise que celle du *Midrach*. Il traîne parfois en longueur sous forme de discours, d'histoires, de monologues lorsqu'il interprète des sentences du Pentateuque, du Cantique des Cantiques et du Livre de Ruth. Ce genre de *Midrach*, où l'on trouve des passages du Talmud, ne saurait être considéré à proprement parler comme un exégèse fidèle de la Bible. Ses discussions ne ressemblent pas à celles du Talmud. Les opinions, quoique différentes en elles-mêmes, sont liées entre elles par un certain accord intérieur, qui implique une « coopération harmonieuse ».

Dans le *Zohar* les méditations, qui se perdent en allégories mystiques, parfois confuses, ont une profondeur cachée et recèlent des idées pénétrantes. Certains versets bibliques très simples y sont dotés de significations surprenantes.

En général, la pensée juive n'est pas aussi claire que la pensée grecque. Elle revêt difficilement une structure rationnelle et une systématisation claire. Les idées du *Zohar*, sous la forme plus systématisée, qu'on retrouve plus tard dans le *Ma'arekhet ha Elahut* (*Hiérarchie divine*), y paraissent squelettiques si on les compare, selon l'expression de Scholem, avec « la chair et le sang du *Zohar* » lui-même.

En général, une grande partie des textes zoharistiques qui paraissent commenter des passages de la Torah sont dépourvus de titres. Ceux qui portent des titres et qui paraissent être des fragments indépendants, voire anciens sont de longueur inégale. Le *Sifra di-Tseniuta* (Livre de l'Arcane) est un document de six pages, d'un style très hermétique et obscur, qui commente les six premiers chapitres de la Genèse et traite des secrets plus profonds de la nature divine au moyen d'une application partielle de la mystique des lettres. L'*Idra Rabba* (Grande Assemblée), où R. Siméon révèle les traits de la Divinité, semblable à ceux de l'*Adam Kadmon* (l'homme prototype). Par son caractère descriptif, il ressemble au *Sihur Koma*, dont nous avons parlé. L'*Idra Zuta* (Petite Assemblée) raconte la scène émouvante dans laquelle R. Siméon révèle avant de mourir des secrets encore plus profonds sur la Divinité, en faisant la même description anthropomorphique que celle de l'*Idra Rabba*. L'*Idra di-be-Mashkana* (Assemblée relative au Tabernacle) s'attache à la mystique de la prière. Les *Hekhaloth* décrivent les sept « Palais » de lumière que l'âme de mystique voit après sa mort, ou durant la prière par la vision intérieure. Le *Raza de Razin* (mystère des mystères) groupe des textes relatifs à la physiognomonie et à la chiromancie. Le *Saba* (vieillard) est le discours d'un vieillard mystérieux qui est présenté sous l'apparence d'un pauvre ânier. Le *Yenuka* (enfant) traite de l'histoire d'un enfant prodigue et des mystères de la Torah. Le *Rav-Methivta* (chef de l'Académie) relate un voyage visionnaire à travers le Paradis. Les *Sitré Torah* (Mystères de la Loi) s'attachent aux interprétations allégoriques et mystiques de certains passages de la Torah. Les *Mathnithin*, dont le nom signifie *Michnot* et *Tosephta* semblent présenter une sorte de « révélation de voix célestes ». Le *Zohar du Cantique des Cantiques* est un commentaire des premiers versets du Cantique, non exempt de digressions. Le *Kar ha-Midda* (cordeau de la Mesure) interprète le *Shema Israël* (Deut. VI, 4). Les *Sitré Othiot* (mystères des lettres) traite des lettres qui composent les noms de Dieu et la Création, selon R. Siméon. Le *Midrach ha Neelam*, *Midrach* mystique sur la Torah, réunit en dehors de R. Siméon et ses disciples, une quantité d'autorités légendaires ou talmudiques du ne au IVe siècle. Le *Midrach ha Neelam sur le Livre de Ruth* est lié au précédent. Les deux sont écrits partiellement en hébreu. Le *Raya Mehemna* (Pasteur Fidèle, nom de Moïse) interprète les commandements et les défenses de la Torah. Le *Tikuné Zohar* n'est qu'un nouveau commentaire sur la première section de la Torah, le *Berechit*. Le *Zohar Hadach* (nouveau *Zohar*) traite de certaines parties du Cantique des Cantiques et du Livre de Ruth.

Le *Zohar* est écrit en araméen. Cette langue se prête mieux à la fiction que l'hébreu de caractère didactique, employé dans d'autres ouvrages kabbalistiques. Le dialecte est un peu particulier ; il est plein de mots hébreux et de mots d'origine étrangère. Le style présente divers aspects : archaïque, prosaïque, poétique, etc. Les néologismes nombreux et artificiels rendent de multiples passages énigmatiques. Quoique par endroit la composition apparaisse imparfaite, gâtée par des lacunes et des répétitions, l'œuvre, cependant, est profonde dans ses considérations mystico-philosophiques.

Le *Zohar* fut imprimé pour la première fois en 1558 à Crémone et presque en même temps à Mantoue. De nombreuses éditions parurent à Berlin, à Amsterdam, à Constantinople, à Varsovie. Certaines parties de l'œuvre furent commentées par Moché Cordovero, Isaac Luria, Abraham Azulai, le Gaon Elie de Vilna, Dov Baer, Sneur Zalman de Ladi, etc.

Il fut traduit en plusieurs langues. En latin pour certaines parties (les *Idroth*) par Knorr Rosenroth dans la *Cabbala Denudata* ; les parties messianiques en rapport avec les missions chrétiennes par A. Tholuk en allemand. La traduction française de J. de Pauly, qui a modifié certains passages, a été revue par le rabbin Back (un grand talmudiste). Jean de Pauly est le nom d'emprunt que prit après sa conversion au christianisme un ancien Hassid, selon Scholem ([1]). A. Sperling et M. Simon ont traduit le *Zohar* en anglais. La traduction hébraïque de Hillel Zeitlin est encore manuscrite, sauf une petite partie qui a été publiée dans l'annuaire Metsuda (Londres, 1943). Récemment en Israël un choix de textes, sous le titre de *Michnat ha Zohar* (en 2 volumes), fut traduit de l'araméen en hébreu par Yechaya Tishby.

II. - La paternité du « Zohar »

Maintenant que nous sommes fixés sur l'époque et le lieu de la parution du *Zohar* - puisque avant le XIIe siècle, aucun penseur ou écrivain mystique ne le mentionne - on est tenté de se demander quel en est l'auteur. Selon Abraham Zacuto (XVe siècle), c'est R. Isaac d'Ako qui a fini par savoir que le *Zohar* est l'œuvre de Moïse de Léon. Au siècle dernier, Graetz n'hésitait pas à lui en attribuer la paternité, tout en le traitant de faussaire. Bacher et Isidore Loeb, pour ne citer que ces deux savants, étaient du même avis, mais ils admettaient que cette vaste compilation recourait, en plus des idées du rédacteur ou des rédaccteurs, à d'autres ouvrages plus ou moins anciens. Scholem est plus catégorique. Quoique l'existence d'une multitude d'écrits, œuvres d'écrivains différents, assemblés sans lien sous le titre du *Zohar*, soit manifeste, Scholem attribue à un seul auteur les huit traités qui forment le premier groupe du *Zohar* ; et cet auteur est Moïse Schem Tob de Léon. Il se fonde sur l'uniformité du style littéraire et de la langue du livre, « araméen artificiel », issu du Talmud babylonien et du *Targum* d'Onkelos. Selon lui, Moïse de Léon, « sous l'impulsion du moment et incidemment sous la poussée de l'inspiration », a écrit de longs passages remarquables. Il était « un lecteur dévorant », et il pouvait citer de mémoire presque textuellement les ouvrages qu'il avait étudiés. Ses sources devaient être le Talmud babylonien, le *Midrach Rabba* dans les diverses parties, le *Midrach* des Psaumes, les *Pesikoth* et les *Perké* de R. Eliézer, les *Targumim*, les commentaires de Raschi sur la Bible et le Tallmud, les commentaires scripturaires du Moyen Age, les principaux travaux de Juda Halévi et de Maïmonide, les écrits d'Ezra ben Salomon, d'Azriel, de Nachmanide, et tardivement le *Ginath Egoz* (*Jardin de Noix*) de Joseph Gikatila, rédigé en 1274. De plus, Scholem n'hésite pas à affirmer que le *Zohar* est plein « de citations fictives et des références fantômes à des écrits imaginaires qui ont même entraîné des savants sérieux à postuler l'existence des sources perdues pour les parties mystiques du *Zohar* ». Ces « citations du Livre de Rab Hamouna Saba » sont d'un seul tenant avec le contexte, style et terminologie. Si maintenant « on est frappé par la présence simultanée de modes de pensée et de sentiments très primitifs, et d'idées dont la profondeur mystique et contemplative est transparente », Scholem répond qu'en Moïse de Léon « coexistent des modes de pensées profonds et naïfs ». Moïse de Léon semble avoir appartenu à un groupe d'écrivains de la Castille qui, selon Scholem, pouvaient être considérés comme des représentants de la réaction gnostique dans l'histoire de la Kabbale espagnole. Car la Kabbale du XIIIe siècle fut « le rejeton

[1] Voir notre ouvrage *La Kabbale*, p. 305, n. 1.

d'une union entre une ancienne tradition essentiellement gnostique, représentée par le livre de *Bahir*, et des éléments comparativement modernes du néoplatonisme juif ». Ses idées sur la médecine, ses vues sur la sorcellerie, la magie et la démonologie, d'origine populaire ou médiévale, qui jouent un rôle important dans sa doctrine, surtout dans sa conception de la magie, proviennent, pour Scholem, du pouvoir du mal, ce problème ayant pu exercer une véritable fascination sur son esprit. Si l'on se demande quelle est la particularité du *Zohar* du point de vue théorique, Scholem répond que « l'existence d'une note personnelle est plus apparente dans le style de l'auteur que dans la substance de sa pensée ». Ses principales doctrines sont « le résultat du développement de la pensée kabbalistique durant les trois premiers quarts du XIIIe siècle ». Cette Kabbale espagnole tendait à exprimer des idées sur la Divinité, la destinée de l'homme, la signification de la Torah, qui furent « le produit des cent années de développement intensif de pensée qui séparent le *Zohar* du livre *Bahir* ». L'auteur du *Zohar* incline vers le panthéisme. Il diffère de l'esquisse postérieure de la Kabbale dans le *Raya Mehmna* (Pasteur fidèle) qui est portée vers le théisme.

Après avoir admis que l'ensemble du *Zohar* est l'œuvre d'un seul auteur, Scholem croit pouvoir marquer les étapes de la composition de cette œuvre considérable. Il s'oppose à l'affirmation des savants, selon lesquels, les deux *Idroth* (assemblées) ont constitué le début et ont été suivies des parties midrachiques auxquelles vient s'ajouter le *Midrach ha Neelam* (*Midrach* mystique sur la Torah), peut être de la main d'un autre auteur. Scholem a été amené par une analyse plus serrée du *Zohar* à constater que le *Midrach ha Neelam* sur les premières sections de la Torah (*Sidroth*) et le *Midrach ha Nealam* sur le Livre de Ruth sont les deux éléments constitutifs les plus anciens de tout l'ouvrage.

Moïse de Léon a publié sous son propre nom « une quantité d'écrits hébreux, dont la plupart ont été conservés, mais deux seulement ont été publiés ». Il était en rapport avec la famille de Tadros Abulafia, membre de l'École gnostique de la Kabbale, qui occupa une haute position dans la communauté juive de Castille entre 1270 et 1280. Dans ses premiers écrits, *Sus han Eduth* (La rose du témoignage), *Sefer ha Rimon* (Livre de la Grenade), Moïse de Léon fait allusion aux sources mystiques, et ne mentionne pas directement le *Zohar*, tout en utilisant des parties, depuis le *Midrach ha Neelam* jusqu'aux commentaires de la partie principale sur le Lévitique et les Nombres. Cependant, sans qu'on sache si Moïse cite le *Zohar*, plus exactement le *Midrach ha Neelam*, on trouve à la fin du *Maskal ha Kadmoni* d'Isaac ibn Abu Sahulah la plus ancienne citation, prise au *Zohar* en 1281, ce qui prouve, selon Scholem, qui a découvert le passage dans un manuscrit du *Zohar* de Cambridge, que certaines parties de l'ouvrage commençaient alors à circuler.

Le *Midrach ha Neelam*, précurseur du *Zohar* véritable, d'après Scholem, fut écrit entre 1275 et 1280. L'ensemble du travail fut achevé dans les années 1280-86. Après cette date, Moïse de Léon insère dans ses écrits des citations du *Zohar*, des *Midrachim* et des commentaires. Probablement « de pair avec ce travail, certainement après 1290 », ajoute le critique, Moïse de Léon commença à faire circuler, parmi d'autres kabbalistes, des copies de la partie principale du *Zohar*. Bahya ben Adcher de Saragosse, qui a entrepris son grand commentaire en 1291, semble avoir lu certains chapitres de ces copies, du nouveau *Midrach* kabbalistique, qui circula d'abord sous le titre *Zohar*, mais aussi comme étant « le *Midrach* de R. Siméon ben Yohaï ». Scholem suppose, « en se basant sur ces textes, qu'un autre kabbaliste, soit dans les années 90 du XIIIe siècle, soit au début du XIVe siècle, écrivit le *Raya Mehmna* et les *Tikkunim* ». Il semble que les imitations n'aient pas manqué, puisque David ben Yehuda, petit-fils de Nahmanide, dans *Maroth ha Tsoveot* (début du XIVe siècle) cite, en dehors de divers passages authentiques du *Zohar*, quelques longs morceaux à la manière du *Midrach ha Neelam* et du *Zohar*, que leurs contenus dénoncent comme une imitation de ces deux livres. Mais dès 1340, Joseph ibn Wakar de Tolède, presque le seul kabbaliste, dit Scholem, qui à notre connaissance ait écrit en arabe, avertit ses lecteurs de se servir du *Zohar* avec circonspection, car il contient un grand « nombre d'erreurs ».

Nous avons résumé la substance de l'argumentation de Scholem sur la paternité de Moïse de Léon, qui lui paraît évidente. Dans notre ouvrage *La Kabbale*, nous avons examiné le pour et le

contre de l'ancienneté du *Zohar*, tout en finissant par des réserves sur les arguments développés par divers savants, dont nous avons rapporté les opinions.

Malheureusement, Scholem est quelquefois très affirmatif sur la paternité du *Zohar*, qui avait été longuement discutée par d'éminents savants du siècle dernier ; de sorte que l'attribution du *Zohar* à Moïse de Léon ne laissait pour certains d'entre eux le moindre doute.

On peut sourire quand Scholem affirme qu'il ne faut pas de longues années - six ans pour lui suffisent, comme s'il avait assisté à la rédaction et à la pensée de l'inspiration - pour produire cette vaste « littérature » du *Zohar*. Hé quoi, Jacob Bohme n'a-t-il pas produit pendant six ans (1618-1624) une littérature théosophique aussi vaste que le *Zohar* ? Non. Le *Zohar* renferme un noyau d'idées puériles, mais il coexiste avec une spéculation de philosophie mystique très pénétrante qui exige un grand effort. Spinoza a mis toute sa vie pour écrire l'*Ethique*, Kant, quarante ans pour écrire la *Critique de la raison pure*. Il ne faut pas confondre littérature et philosophie. Un autre exemple qui paraît enfantin, c'est quand Scholem allègue l'opinion de Zeller, selon laquelle un auteur qui écrit sous le nom d'emprunt « souhaite produire un certain effet dans son propre temps ». Tout cela pour nous montrer que c'est Moïse de Léon qui a écrit le *Zohar*. Qu'on trouve par endroit des marques d'érudition chez Scholem, surtout quand il dit que Moïse de Léon, disciple de Maïmonide de la première heure, aimait la philosophie et qu'il critique plus tard le rationalisme pour élever la valeur du mysticisme, nous l'approuvons. Nous l'approuvons quand il dit : « Après tout, il est encore possible que Moïse de Léon ait fait usage d'écrits qui étaient de sa possession mais qui n'avaient pas été composés par lui. » Et surtout ce cas de conscience de sa part, quand il écrit : « Ce que j'ai dit ne signifie pas que la personnalité de Moïse de Léon et sa paternité du *Zohar* ne soulèvent plus aucun problème. Parler ainsi serait perdre de vue que nous possédons très peu de documents qui dépassent la simple répétition des doctrines théosophiques de cet auteur. Même si la preuve de la paternité de Moïse de Léon que j'avance est concluante, l'acceptation de cette théorie laisse encore un nombre de questions sans réponses. » Scholem ajoute : « Pendant longtemps, j'ai cherché des arguments qui rejetteraient positivement la possibilité que Moïse de Léon en soit l'auteur. » Cela confirme ce que le regretté Klausner nous a dit dans un long entretien que nous avons eu sur la paternité du *Zohar*, que Scholem varie quelque peu : tantôt il hésite à attribuer le *Zohar* à Moïse de Léon, tantôt il accepte cette attribution.

Quoi qu'il en soit, si l'on se réfère à des écrits récents, plusieurs savants ne pensent pas que toute l'œuvre émane de Moïse de Léon. Il a pu s'inspirer de certains *Midrachim* inconnus de son époque. Maïmonide, lui-même, affirme dans *Le Guide des Egarés* que « les nombreuses sciences que possédait notre nation pour approfondir ces sujets [métaphysiques] se sont perdues tant par la longueur de temps que par la domination que les peuples barbares exerçaient sur nous, et aussi parce que ces sujets... n'étaient pas livrés à tout le monde ». Et si, comme nous l'avons dit ailleurs, Moïse de Léon est réellement l'auteur de ce magistral monument qu'est le *Zohar*, nous devons le considérer comme un véritable génie.

III. - La doctrine du « Zohar »

Nous nous sommes un peu étendus sur la question de l'auteur du *Zohar*, qui nous paraît être un problème important. Il semble bien avoir été rédigé au XIIIe siècle en Espagne, mais des points d'interrogation - n'en déplaise à certains critiques superficiels - demeurent encore en suspens en ce qui concerne sa composition totale et définitive. Si l'on se borne à explorer la doctrine, on en retire une moisson d'idées profondes sur la structure mystique et philosophique de l'univers.

En gros, la doctrine du *Zohar* ne se présente pas comme un système aux contours harmonieux. On y trouve parfois un enchevêtrement de pensées représentées par une multiplicité de symboles qui sont difficiles à saisir. De toute façon, elle présente un intérêt particulier par la connaissance interne de Dieu caché, *En-Sof* (l'Infini), dans ses rapports avec l'univers et l'homme par l'intermédiaire des *Sephiroth*. Du point de vue métaphysique ; la doctrine embrasse la totalité.

Pour l'École d'Isaac l'Aveugle, le *En-Sof*, principe de l'Etre par rapport aux *Sephiroth*, n'implique pas d'attributs à proprement parler. C'est un Etre mystérieux, caché, mais actif dans le domaine de

l'univers. Or cette activité ne peut se passer du point de vue symbolique de certaines formes d'attributs, qui sont elles-mêmes susceptibles de représenter ces aspects. De là des expressions anthropomorphiques comme le bras de Dieu, la main de Dieu, etc., qui ne sont pour les philosophes juifs du Moyen Age que des métaphores, mais qui revêtent aux yeux des mystiques, comme Ibn Latif, dont nous avons parlé, un sens plus réel au sujet de la représentation divine. Il y a là une intimité personnelle, si étroite au sens mystique du contact ou même de l'union avec Dieu, que ceux, comme Juda Halévi, qui adhéraient à cet anthropomorphisme, savaient qu'au fond, il ne s'agissait que des métaphores. C'est là aux yeux de ces mystiques le point réel, la clef de la compréhension de la Torah.

Pour le *Zohar*, il existe deux mondes qui se rattachent à Dieu. Le premier, qui se rapporte à l'*En-Sof*, est profondément caché et n'est point accessible à l'intelligence humaine. Le second, au contraire, sous l'aspect des attributs, se place au-dessous du premier et permet de connaître Dieu. Mais à vrai dire, les deux mondes, comme nous l'avons vu dans la doctrine du *Sefer Yetsira*, ne forment qu'un : le charbon et la flamme ne font qu'un, si l'on considère leur activité agissante, produite. En tout cas, le seuil de l'*En-Sof* demeure infranchissable, bien que nous assistions à son activité.

a) *Les Sephiroth*. - L'activité de l'*En-Sof* pour les kabbalistes se manifeste dans les dix attributs fondamentaux de Dieu, ou les dix *Sephiroth* qui, dans leur va-et-vient, transmettent la vie divine. Elles ne se situent pas entre l'Un Absolu et le monde des sens ; selon la doctrine du néoplatonisme au sujet de l'émanation, elles sont « extérieures » à l'Un.

Les *Sephiroth* prennent place en Dieu et permettent à l'homme de le percevoir. Leur puissance divine, considérée comme un organisme mystique, permet aux kabbalistes de se servir de la forme anthropomorphique pour mettre en lumière les symboles de la Torah, où l'activité de la Divinité est voilée. Leurs noms dans le *Zohar* varient, selon l'aspect sous lequel on les considère. Les deux images qui les désignent sont l'homme et l'arbre.

L'homme créé à l'image de Dieu, selon la Bible, signifie que la Divinité apparaît en lui, et en même temps que la création divine du monde devient plus sensible sous son aspect. L'homme cosmique ou terrestre a sa demeure à côté d'autres êtres célestes. Le Messie, futur homme perfectionné, correspond à l'Adam Kadmon. Tout en lui reflète l'expression directe de l'esprit, à un tel point que le *Zohar* considère son corps comme l'empreinte de l'âme, susceptible de se prêter aux observations physiognomoniques. L'homme, en tant que microcosme, est la copie du Cosmos ou du macroanthropos. Ses membres représentent les images du monde existentiel. Dieu ne peut être représenté d'aucune manière. C'est l'Adam Kadmon ([1]) qui le symbolise sous l'aspect varié des *Sephiroth*.

Déjà le *Sefer ha Bahir* fait allusion au symbole séphérotique de l'arbre. Cet arbre mystique de la puissance divine, qui représente toutes les *Sephiroth* comme dans l'Adam Kadmon qui symbolise également l'origine spirituelle de l'organisme de ce dernier, tire toute sa sève de la racine qui est en quelque sorte l'*En-Sof* inconnu, caché ([2]). Cet arbre divin embrasse l'univers entier par l'ensemble de ses ramifications. En ce sens, les choses créées n'existent qu'en fonction des *Sephiroth* représentées par les branches de cet arbre symbolique.

La relation de l'*En-Sof* avec les *Sephiroth* préésente quelque rapport avec celle de l'âme qui se rattache au corps, mais dans l'homme, l'âme est d'ordre spirituel, et le corps d'ordre matériel. Cette différence n'existe pas dans tout ce qui émane de Dieu. L'identité apparaît dans les différentes sphères qui proviennent de l'organisation divine. Idée qui apparaît comme un point essentiel dans la philosophie de Schelling.

Dans la conception des *Sephiroth* comme parties ou membres de l'homme, les symboles mystiques ont été poussés loin par une fiction extravagante. Par exemple dans l'*Idra Rabba*, la barbe de l' « Ancien » se présente sous divers aspects pour symboliser les « diverses ombres » de la compassion de Dieu. L'extension spirituelle de l'homme permet de saisir le symbole des *Idroth*, très proche de celle de *Shiur Koma*, où la Divinité est décrite sous la forme humaine.

---

[1] Le terme Adam Kadmon est employé dans les *Tikunim*, mais non dans les principales parties du *Zohar*. Le *Zohar* parle d'Adam d'en haut, mais dans *Idra Rabba* (Z. III, 193b) on trouve le mot araméen *Adam Kadmaa*.

[2] Au sujet de l'arbre, voir notre ouvrage *La Kabbale*, p. 92.

Les dix *Sephiroth*, considérées comme des sphères qui sont en relation avec le *En-Sof*, selon l'École d'Isaac l'Aveugle, diffèrent de celles du *Sefer Yetsira*, qui sont des nombres. Ces *Sephiroth* incorrporées dans le *Zohar* sous des noms variés sont disposées en trois groupes de trois, qui ont été connus plus tard sous les noms suivants : premier groupe de trois, *olam ha muskal* (monde de l'intelligence) ; deuxième groupe de trois, *olam ha murgach* (monde du sentiment) ; troisième groupe de trois, *olam ha mutba'a* (monde de la nature), ce qui fait neuf *Sephiroth*. La dixième *Sephira*, *Malkhut* (royaume), renferme le contenu des qualités de toutes les *Sephiroth* ou des êtres supérieurs pour les transmettre à l'homme.

Les Sephiroth de la première triade sont *Keter* (Couronne), *Hokhma* (Sagesse) et *Bina* (Intelligence) ; celles de la seconde triade sont *Hessed* (Grâce), *Din* (Justice), et *Téphereth* (Beauté) ; celles de la troisième triade sont *Nessah* (Victoire), *Had* (Majesté) et *Yesod* (Fondement).

Le *Zohar* classe encore les *Sephiroth* selon deux divisions, la verticale et l'horizontale, qui comprennent trois sections, la droite, la gauche et le centre (*Amuda di yemina*, *di semola*, *di metsiuta*). Le côté droit comprend Sagesse, Grâce et Victoire ; le côté gauche, Intelligence, Justice, Majesté ; au centre, Couronne, Beauté, Fondement, Royaume.

On applique aussi aux *Sephiroth* d'autres désignations particulières. Selon certains kabbalistes, le *En-Sof* et la Couronne sont quelquefois identiques, ou bien le premier est fondu avec la seconde, en vue de dominer les autres *Sephiroth*. En la *Hokhma* (Sagesse) et *Bina* (Intelligence), on insère parfois *Da'ath* (Connaissance). La quatrième *Sephira, Guedula* (Grandeur), apparaît comme le symbole de l'amour universel. La cinquième *Sephira*, *Gueboura* (Force), indique la concentration en soi avec un comportement de pouvoir limité. Les deux *Sephiroth Hessed* (Grâce) et *Din* (Justice), placées à droite et à gauche, correspondent à la miséricorde et à la rigueur de la Divinité. Chacune de ces deux *Sephiroth* devient un ensemble. Celui du côté droit est nommé « Pilier d'amour », et celui du côté gauche, « Pilier du jugement » ou de « Rigueur ». La sixième *Sephira*, *Tiphereth* (Beauté), doit à sa position centrale d'être appelée le cœur du ciel. La neuvième *Sephira*, *Yesod* (Fondement), par sa combinaison des puissances créatrices, mâle et femelle, est le fond, la base de la vie. Elle est le lieu du *Sadik* (Juste), c'est·à·dire du Messie. C'est pourquoi elle est nommée *Tsedek* (Justice). La dixième *Sephira*, siège divin, est appelée *Chekhina* (Gloire divine). Elle porte d'autres noms fondamentaux comme Sabbat, Paix, Communauté d'Israël.

Toutes ces désignations, ainsi que d'autres qu'on trouve dans la Kabbale, ont pour objet de mettre dans le monde la spiritualité des *Sephiroth* qui englobent tout. Elles dépassent les attributs, conçus par les penseurs religieux, et même, comme nous l'avons dit, par la doctrine néoplatonicienne, d'un Plotin qui interpose dans sa doctrine de l'émanation des hypostases, entre l'Un, l'Absolu et le monde de phénomène. Les *Sephiroth* révèlent dans la mystique juive une conception propre et originale, si l'on tient compte des combinaisons dynamiques, où elles s'illuminent les unes les autres dans la montée et descente. De plus, la place idéale de chacune dans la hiérarchie n'est pas stricte. Celle qui est placée le plus has peut être considérée, en un certain sens, comme la plus haute. Les *Sephiroth* pour les kabbalistes apparaissent dans leur fluctuation comme le processus réel de la vie divine. Toute proportion gardée, les *Sephiroth* semblent avoir une certaine ressemblance avec les « Puissances » de Philon, en tant qu'elles impliquent une spiritualité divine dans le domaine de la création, bien qu'elles diffèrent sensiblement de celles de Philon.

Pour Joseph ibn Gikatila, comme pour le *Zohar*, il existe des noms de Dieu qui correspondent aux dix *Sephiroth*. Ces noms qui désignent seulement les différents aspects de l'essence divine, permettent de parer le danger pour ne pas faire des *Sephiroth* des êtres divins indépendants. Par exemple, le nom de Yahvé se réfère au principe d'amour et celui d'Elohim au principe de rigueur.

Un autre principe qui semble transgresser la doctrine du monothéisme au sein du judaïsme, ce sont les trois Têtes de l'Ancien Sacré que décrit le *Zohar* (289 *b*·290 *a*, *Idra Zuta*). Ces trois Têtes ([1]) qui servent à une explication métaphysique sous l'aspect de « formes », ajoute le *Zohar*, ne font

[1] C'est là qu'on a cru trouver la doctrine de la Trinité chrétienne, alors qu'en réalité elle ne s'y prête point. - La notion de la Trinité remonte à une époque lointaine. On la trouve chez les Egyptiens : Osiris, Isis, Hor (le Père, la Mère et l'En-

en réalité qu'un. Le *Zohar* (III, 65 *a*) spécifie : « De même dans les mots Yahvé, notre Dieu, Yahvé est un ».

On peut encore remarquer que les *Sephiroth* usent d'opposition dans des symboles de caractère individuel. Ainsi Hokhma et Bina symbolisent par opposition le « Père » et la « Mère » ; Keter et Tiphereth représentent le long visage (*Arikh Anpin*), « mâle », et le Petit Visage (*Zaïr Anpin*), « femelle ». Le *Zohar* distingue aussi par des symboles le « Fils » et la « Fille ». La « Mère inférieure », qu'il appelle *Matronita*, apparaît dans la dixième *Sephira*, où elle est dite la *Chekhina*.

Les quatre étapes du développement du monde, à savoir, le monde d'Emanation (*Olam ha atsiluth*), le monde de la Création (*Olam ha béria*), le monde de la Formation (*Olam ha Yetsira*) et le monde de l'Action (*Olam ha Asiyah*) sont incorporés, comme la doctrine des *Sephiroth*, dans le *Zohar*. Ces quatre mondes proviennent d'un verset d'Isaïe (XXXXIII, 7). Ils sont mis en lumière dans le *Massekhet Atsiluth* (*Traité d'Emanation*).

b) *L'origine du monde*. - L'origine du monde apparaît, dans la Kabbale, comme une véritable cosmologie. Le *Zohar* nous apprend que Dieu a produit l'espace, qui se manifeste comme une première enveloppe par une étincelle primordiale ayant l'aspect d'un point. C'est là l'origine de la lumière qu'on retrouve dans la gnose, qui considère la substance du monde sous la forme d'une lumière primitive (*or kadima*).

D'autre part, le rôle central de la création implique la « Parole ». Sa relation avec la lumière se présente, selon le *Zohar* (II, 136 *b*), de la même façon que l'union de la connaissance avec l'obscurité. On sait que, d'après la Genèse, la Parole s'est manifestée avec l'apparition de la lumière.

Dans cet acte de la création, la nature de l'Etre suprême se dérobe à notre portée. Nous sommes bornés à l'appeler simplement *Mi* (qui ?). Le *Zohar* s'étend sur le terme *Mi* et *Eleh* (cela), en combinant les lettres pour montrer la création divine de l'univers. Il considère cependant que le Créateur immédiat du monde n'est pas l'Etre premier divin. Un second principe de la création (ce qui fait penser en un certain sens au *logos* de Philon), s'identifie au Metatron ou au Messie. « Dieu fit la terre par la force » (Jérémie X, 12), c'est-à-dire, interprète le *Zohar* (I, 23 *b*), par le Sadik qui désigne le Messie.

Le monde existant n'est pas le premier. Il fut précédé, selon la Genèse (XXXV), par d'autres mondes, gouvernés par des rois d'Edom qui disparurent. En ce sens la création du monde se présente comme un processus de purification et de séparation, du *tohu va bohu*, fait des « débris laissés » par des mondes antérieurs.

Pour le *Sefer Yetsira*, le premier monde fut formé de sons et de lettres d'origine divine. Le *Zohar* (I, 90 *b*) reprend cette considération, en la développant. Dans un état originel, explique-t-il, la terre était vide et sans forme ; il n'y avait aucune substance avant que le monde fût formé par les 42 lettres qui ornaient son saint nom. « Quand elles sont unies, ces lettres montent et descendent et se forment en couronnes dans les quatre coins du monde, de sorte que le monde est établi par elles et elles par lui. Un monde fut formé pour elles comme le sceau d'une bague ; quand les lettres commencèrent d'apparaître, le monde fut créé et quand elles s'assemblèrent à l'intérieur du monde, le monde fut établi. » Cet aspect du monde est étroitement lié à l'existence de l'homme. Le *Zohar*, comme le *Sefer Yetsira*, le représente sous l'aspect de la balance, c'est-à-dire dans l'équilibre. On lit au début du *Sifra di Tseniuta* (Z. II, 176 *b*) qu'avant qu' « il y eût équilibre, un visage ne pouvait regarder l'autre visage ».

En somme, la création du monde hors du néant apparaît comme l'aspect extérieur d'un tout qui se situe en Dieu lui-même. En ce sens, le mouvement de l'*En-Sof* caché passe, si l'on peut dire, du repos à la Création, ou à l'auto-révélation. C'est là un point capital de la spéculation théologique, qui traite de la manifestation de la Volonté preemière, de l'extériorisation de la lumière visible qui brille intérieurement. Une telle perspective transgresse le *En-Sof* dans toute sa plénitude ineffable, selon la métaphore des kabbalistes, en néant. Ce néant d'ordre mystique, qui émane de Dieu dans les *Sephiroth* lorsqu'il se manifeste, est appelé par les kabbalistes la plus haute *Sephira*, la suprême Cou-

fant) ; chez les Babyloniens : Anou, Bel, Ea (dieux du ciel, de la terre et du monde souterrain) ; et surtout les trois hypostases.

ronne de la Divinité. En d'autres termes, c'est l'abîme qui devient visible « dans les brèches de l'existence ». Plusieurs kabbalistes ont développé cette partie, en particulier R. Joseph ben Shaalom de Barcelone (1300) (cité par Scholem), qui soutient que dans chaque transformation de la réalité, dans chaque changement de forme, ou chaque fois que l'état d'une chose est altéré, l'abîme du néant est traversé et devient visible pendant un instant mystique passager. Remarquons que le mot hébreu *aïn* (**אין**, néant) a les mêmes lettres que le mot *ani* (**אני**, je).

c) *L'homme et son âme*. - Pour le *Zohar* l'homme joue un rôle d'une extrême importance. Il est placé au centre de l'univers. La puissance du monde est subordonnée à sa création. Selon le premier chapitre de la Genèse, les autres créatures ne sont devenues visibles que par l'apparition de l'homme. Et le *Zohar* (I, 97 *b*) ajoute que le nom de Dieu ne fut achevé qu'avec le nom humain dans le nom d'Abraham. Par la combinaison des lettres, Elohim correspond à Abraham (Elohim : Elo + mi et Abraham : Eber + ma, en forme hébraïque : **מי + אלו + מח + אבר**).

L'homme avant son péché, c'est-à-dire le corps ou le « vêtement », appartenait à la nature de la lumière, et l'image de Dieu ne le quittait pas. La nature entière vénérait sa sagesse et son origine céleste. Mais après son péché, l'image divine l'abanndonna, son corps s'assombrit et il eut peur des bêtes.

L'essence de l'homme réside dans l'âme. Celle-ci dans le *Zohar* apparaît comme triple : *Nefech*, *Rouah*, *Nechama*, qui correspondent aux trois degrés de l'âme dans « sa relation aux mondes supérieur et inférieur ».

Nefech, dans le comportement extérieur de l'homme, lui donne la vitalité et le sentiment. Elle ne diffère pas de l'âme des bêtes. C'est pour cette raison que la Bible défend de s'alimenter du sang, en tant que le sang, force vitale, est l'âme. *Rouah* (air) est l'organe de la vie intérieure de l'âme, qui est en quelque sorte un fragment de la vie universelle. *Nechama* - souffle - qui se trouve au sommet de la hiérarchie progressive, est regardée comme la plus haute spiritualité, susceptible d'unir l'homme au monde céleste. L'union de *Nefech* avec la *Nechama* se fait par l'intermédiaire de *Rouah*.

Ces trois âmes sont trois parties de l'âme humaine, qui est essentiellement une. En effet, le *Zohar* dit : l'être humain « reproduit en cela son prototype divin, dans lequel les trois facultés forment une seule essence ».

La partie la plus haute, la plus spirituelle de l'âme, énoncée aussi par Ibn Gabirol, est la partie « qui parle », c'est-à-dire l'âme, qui a la puissance de se concrétiser par les sons des mots ; elle reflète ainsi avec profondeur la nature divine.

La pensée, qui ressemble à l'âme, a trois degrés : le souffle, la voix et le mot lui-même. Sur le plan matériel, elle est formée également de trois éléments : feu, air et eau, ce qui donne la racine AMR, **אמר** (parler) : *Ach*, **אש** (feu), *Maym* **מים** (eau) et *Rouah*, **רוח**, (air). Le *logos* de Philon dans le discours humain exprime les attaches intimes de l'homme avec son origine divine.

Parfois le *Zohar* identifie, d'une manière symbolique, le Temple de Dieu à « l'organe humain du discours ».

Le *Zohar* porte un grand intérêt à l'homme et ne laisse rien échapper à son destin. C'est un perpétuel prodige, depuis l'arrivée de l'âme dans le corps à la naissance. Le *Zohar* considère la naissance comme une descente de l'âme du Jardin « supérieur» au Jardin « inférieur », de l'Eden, et de là à la terre. On lit dans le *Zohar* (I, 233 *b*) qu'au moment de la conception « l'enfant sous une forme éthérée plane au-dessus des corps des parents ». Il ajoute (I, 87 *b*) qu'avant la naissance « l'homme se rencontre avec l'Adam Kadmon divin sur le seuil des deux mondes ». L'homme, sujet au bien et au mal, ne peut dépasser la durée de vie qui lui a été accordée.

Le symbole de la sexualité dans le *Zohar* a un caractère particulier. Il semble avoir son origine dans le Cantique des Cantiques, ou dans la gnose païenne relative aux éons masculin et féminin, puissances divines qui « constituent le monde du pleroma », c'est-à-dire la plénitude de Dieu. L'union de Dieu avec la *Chekhina* (symbole féminin) apparaît aux yeux des kabbalistes comme l'unité véritable, parfaite, de Dieu, le *Yihud*. Le *Zohar* considère que la séparation du « Roi », c'est-à-dire Tiphereth, et de la « Reine », c'est-à-dire la *Chekhina*, est susceptible d'amener la souffrance et la discorde, tandis que leur union exprime l'harmonie dans le monde. Remarquons que la mysti-

que non juive, qui glorifia l'ascétisme, n'hésita pas parfois à introduire l'érotisme dans les relations de l'homme avec la Divinité ([1]). Les kabbalistes, qui ont étendu le symbole sexuel au-delà de tout ce qu'on peut imaginer, le considèrent comme un mystère, ou plutôt comme un objet sacré, d'où, comme nous l'avons dit ailleurs, découle l'œuvre entière de l'univers. Ils ont prêché souvent la chasteté dans les relations physiques, en faisant allusion à Joseph. Le mariage à leurs yeux n'implique pas une concession à « la fragilité de la chair », mais au mystère sacré d'harmonie.

Le *Zohar* admet que l'homme dépend des influences cosmiques - idée que l'on trouve dans Aristote. Il attribue aux planètes un rapport mystérieux avec les organes du corps humain : Saturne avec la rate, Jupiter avec le foie, Mars avec la bile. L'excès de ces influences engendre trois péchés, l'adultère, l'idolâtrie et le meurtre, que le Talmud regarde comme d'une importance funeste.

Le *Zohar* parle (III, 215 *b*-216 *a*) du *gilgul*, c'est-à-dire de la transmigration des âmes (que l'on trouve dans la doctrine des Pythagoriciens, dans celle des anciens Hindous et même chez les occultistes modernes). Scholem pense que les kabbalistes de Provence qui écrivirent le *Sefer ha Bahir* ont subi, en ce qui concerne la transmigration, l'influence des Cathares. Pour les kabbalistes avant le *Zohar*, la métempsychose « n'était pas la destinée générale de l'âme ». Pour le *Zohar*, « elle était une exception provoquée contre la procréation ». D'autre part, l'union d'un couple marié signifie pour le *Zohar* (I 49 *b*-50 *a*) « la redécouverte des deux âmes qui furent unies avant la naissance ».

d) *Piétisme et éthique*. - En comparaison de la place accordée à ces considérations occultes, fréquentes dans la mentalité primitive et mythique, le *Zohar* se préoccupe peu de préceptes moraux, mais il insiste sur la connexion de l'homme avec le monde « supérieur » et « inférieur ». Par ses actions, il peut attirer sur lui « un émissaire de l'autre monde », bon ou mauvais. Son bonheur, qui s'obtient par « l'accomplissement du précepte divin », implique le contact des mondes supérieurs qui lui accordent la bienfaisance.

Pour que l'homme obtienne ce qu'il désire, il importe qu'il s'attache à la Divinité, qu'il hâte son retour (*techuba*) par la pénitence, s'il s'est détaché de Dieu. Le *Zohar* nous apprend qu'après la mort le pénitent peut atteindre des étapes d'existence plus hautes que le *Sadik*.

Les *Sephiroth* qui se rattachent à la vie, comme dans l'ancienne doctrine égyptienne, relient le haut et le bas, d'où il résulte que notre monde, c'est-à-dire le monde inférieur, n'est que le reflet du monde supérieur. Il existe ainsi un contact direct entre eux. Cette relation de réciprocité devint dans la religion juive un fait important dans la conception de la prière. L'homme ici-bas peut avoir une influence décisive sur les sphères plus hautes. Le contact de la bénédiction d'en haut pour être efficace « doit d'abord être mis en mouvement par en bas ».

La prière du pauvre, insiste le *Zohar*, est plus pure « dans son élan spontané que celle du juste », plus élevée en elle-même. Cette attention pour le pauvre rappelle, sous un autre aspect, l'attitude des franciscains.

La souffrance infligée au juste (*sadik*) est le témoignage d'un amour profond. On lit dans le *Zohar* (1, 186 b) que le monde gouverné par la miséricorde est susceptible de souffrir. Quand Dieu opprime le corps d'un juste, c'est qu'il veut donner plus de pouvoir à son âme et le rapprocher davantage de son amour. Il est nécessaire « que le corps soit faible » et « l'âme forte » pour qu'on aime Dieu, car Dieu n'aime pas l'âme faible.

L'angélologie du *Zohar* dérive de la mystique la plus ancienne, celle de la *Merkaba*, dont nous avons parlé précédemment. Les démons apparaissent également dans le *Zohar*, mais leur présence s'applique d'une manière générale à la morale.

Israël devient dans le *Zohar* un symbole particulier, quasi sacré. Sa lutte constante dans le domaine de la spiritualité, progrès ou chute d'ordre moral, ses désespoirs et ses espérances, le rapprochent de Dieu. Il est le symbole de l'humanité. L'Alliance nouée directement avec Israël est également conclue, d'une manière indirecte, par son intermédiaire, avec l'humanité tout entière.

Le peuple et la terre d'Israël se prêtent aussi à une interprétation symbolique. Le nom de Sion, comme celui de la Communauté d'Israël, est appliqué à la dixième *Sephira*, Royaume, c'est-à-dire

[1] Voir notre ouvrage *Le mysticisme*, pp. 35 et suiv., concernant l'amour mystique (P.U.F.).

l'amour du roi et de la reine, comme dans le Cantique des Cantiques. L'hébreu, langue d'Israël, est honoré dans le *Zohar,* comme dans Juda Halévi. C'est la seule langue « qui soit comprise par des anges ».

Le *Zohar* donne une signification profonde au sacrifice, qui n'est pas un simple acte cérémoniel extérieur, mais est porteur de l'attention de celui qui adore Dieu et unit l'homme au divin. Le sacrifice qui tend à mettre en contact l'homme avec Dieu est interprété étymologiquement avec deux sens : *Olah*, holocauste (qui monte), et *Korban*, offrande (apporté vers). Il est donc un lien réel avec les mondes supérieurs. Selon le *Zohar* (III, 23 *a*), l'acceptation du sacrifice est révélée « dans la puissante vision d'Ariel, qui devient visible sous la forme d'un lion couché sur sa proie ». Le sacrifice de la fête du *Kippour* (de l'expiation), représenté par deux boucs qu'on amène devant Azazel (l'ange du mal), est susceptible d'apaiser l' « Accusateur » et de transformer le mal en bien. Ce sacrifice, du point de vue mystique, avait une grande importance à l'époque du Temple.

Les fêtes censées se rattacher aux *Sephiroth,* c'est-à-dire à la Grâce et au Jugement, ou aux positions du soleil et de la lune, se prêtent à une interprétation mystique.

C'est surtout le jour du Sabbat que l'homme est élevé au-dessus de la nature, et Israël au-dessus des peuples. En ce jour de l'achèvement de la création, marqué par le sceau de l'amour, la rigueur de la justice et celle du mal sont écartées. En ce jour, comme dans les jours de fêtes, l'homme est accompagné par une société céleste. Les trois repas du Sabbat, qui auront plus tard un caractère mystique très significatif dans la Kabbale de Luria et dans la doctrine de Hassidim, étaient les « étapes de la joie », réalisées ici-bas. Le Sabbat et la *Chekhina*, rattachés si intimement à la dixième *Sephira*, Royaume, symbolisent le Cantique des Cantiques, qui signifie l'amour de Dieu pour Israël. Le Sabbat est lié à son prototype supra-terrestre, au Sabbat d'en haut.

Le Messie, symbole du *Sadik* vivant, est le fondateur du monde (*Yesod olam*) ; il apparaît dans la désignation de la neuvième *Sephira*, Yesod.

Ceux qui consacrent leur vie à l'étude de la Torah sont exaltés dans le *Zohar*, comme dans le Talmud.

e) *Spiritualité, panthéisme et théisme*. - Il importe d'examiner dans cette œuvre fondamentale qu'est la Kabbale, sous l'angle philosophique, la façon de concevoir la matière et une tendance, quelquefois mitigée, au panthéisme.

Pour ce qui est de l'esprit et de la matière, la doctrine de l'émanation présente l'opposition du bien et du mal, en contraste l'une avec l'autre. La forme extrême est faite de pure spiritualité, dont l'autre forme, aux confins extérieurs de l'existence, est dépourvue. Qu'est-ce à dire, y a-t-il réellement une distinction nette de l'esprit et de la matière ? Comme nous l'avons montré dans notre grand ouvrage La Kabbale, cette distinction n'est qu'apparente. Dans la série des émanations, chacune peut être regardée comme l' « enveloppe », ou la « demeure » de celle qui est placée avant elle. Cette relation ressemble aux pelures de l'oignon ou à la coquille d'une noix. De sorte que la périphérie ne forme que des coquilles (*kelipoth*), résidus d'existence qui, selon le *Zohar*, fournissent des demeures aux êtres démoniaques qui cherchent à nuire dans leur errance à travers le monde. Ce mal qui provient des démons ou de la matière (écorce) qui est la limite de l'esprit, tient aux causes qui se situent aux premiers temps de la Genèse, et non à la cause première. En fait, la matière pour le *Zohar* (I, 74 *a*) est « l'esprit devenu visible », ou elle est l'empreinte de l'esprit. Ce monisme de la Kabbale où le dualisme platonicien disparaît, est fort important. On trouve son écho chez Spinoza, dans la lettre du 20 novembre 1665, où il est dit « qu'il y a dans la nature une puissance infinie de penser », ce qui est très près de la Kabbale ; dans Locke qui dit que Dieu peut communiquer la pensée à la matière. Ceci a permis à Voltaire d'écrire à Formont (avril 1734) : « il serait absurde d'assurer que la matière pense, mais il serait également absurde d'assurer qu'il est impossible qu'elle pense ». Cette idée est conforme à la doctrine du christianisme, selon laquelle l'immortalité s'attache aussi bien à la matière qu'à l'esprit, et à la théorie judaïque de la résurrection du corps (la vision qu'a Ezéchiel des ossements qui reprennent vie). Ce qui est important pour la Kabbale, comme pour Spinoza, en laissant de côté la doctrine de Locke d'un caractère plus restreint, c'est l'aspect métaphysique qui embrasse tout l'univers. Mais ce tout aboutit-il au panthéisme ?

Ce sujet est fort important dans la spéculation du mysticisme juif. Les kabbalistes de tendances panthéistes s'exprimaient dans un langage théiste. Même l'auteur du *Zohar*, sensiblement porté vers le panthéisme ([1]), parle comme un théiste. On lit dans le *Zohar* (I, 249 *b*) que le développement de la création s'effectue sur un plan supérieur et sur un plan inférieur. C'est pour cette raison que la Genèse commence par la lettre *Beth*, qui numériquement équivaut à deux. De sorte que l'événement le plus bas correspond au plus haut. Les deux mondes diffèrent : le haut représente l'unité de la force divine, et celui du bas implique la « différenciation » et la « séparation ». Mais cette séparation n'est qu'apparente, ce qui nous situe pleinement dans le panthéisme. Le *Zohar* (I, 241 *a*) est clair dans l'expression suivante, qu'il répète fréquemment : « Si l'on contemple les choses dans une méditation mystique, chaque chose se révèle comme une. » La création est en fait le processus extérieur des forces vivantes de Dieu. Chaque chose est liée à une autre, de sorte que la nature réelle de Dieu est « au-dessus, aussi bien qu'en dessous ». En somme, aux yeux des kabbalistes, l'essence de Dieu est liée à tous les mondes et tout ce qui existe provient de Dieu. Cependant le mystique pense que l'existence limitée des choses séparées n'appartient pas à la création divine. La chute a amené à considérer la transcendance de Dieu. Cette chute cosmique, qui a rompu l'union primitive des choses, a produit l'isolement de ces choses. Les kabbalistes de cette tendance, soucieux de l'intervention du mal, n'aspiraient qu'à purifier la souillure par des pratiques pieuses, afin que la coexistence originelle et la « corrélation de toutes choses » soient rétablies. C'est l'état mystique de la rédemption pour toute l'humanité.

En dépit de toutes ces manifestations, le mysticisme juif s'efforce de se maintenir dans la tradition stricte du judaïsme, c'est-à-dire de sauvegarder l'unité de Dieu et d'éviter le panthéisme lié à la pluralité. Cordovero a tenté d'établir une synthèse, en reliant la substance de l'*En-Sof* à l' « organisme », c'est-à-dire aux symboles des vases (*kelim*). Ainsi, en permettant à l'*En-Sof* d'opérer et d'agir, il tendait à supprimer le conflit intérieur du théisme et du panthéisme dans la Kabbale.

Quoique plusieurs passages dans le *Zohar* se cantonnent dans le théisme pur, le caractère panthéiste n'en est pas moins marqué dans d'autres endroits de cette œuvre. Comment aplanir la difficulté relative à l'incompatibilité du panthéisme avec l'esprit intrinsèque du monothéisme ? Il est certain qu'aux yeux des mystiques juifs pieux qui, particulièrement, croyaient avec ferveur au théisme et à sa tradition millénaire, le panthéisme, qui implique en un certain sens la pluralité, paraît non seulement absurde mais sacrilège. D'aucuns prétendent que l'ancien polythéisme des Hébreux, ou la gnose païenne, tous deux riches en imagination mythique, se sont infiltrés d'une manière inconsciente dans le judaïsme, surtout dans le judaïsme mystique. Cette supposition ne résout pas la difficulté, car il serait insensé de considérer le panthéisme de Spinoza comme l'héritier tardif de ce polythéisme et de cette gnose. Ce doit être autre chose qui a amené les mystiques juifs ainsi que Spinoza à envisager l'univers sous cet angle. Que les kabbalistes soient mêlés avec les gnostiques, ou qu'ils aient subi l'influence du néoplatonisme, toujours est-il qu'ils ne manquaient pas d'originalité, surtout dans leur élaboration des *Sephiroth* qui éliminent l'angélologie. Leurs tendances mystiques qui s'efforçaient de scruter l'univers dans sa totalité devaient tôt ou tard les faire aboutir au panthéisme. Il s'agit donc d'une question purement métaphysique qui a toujours préoccupé les esprits inquiets - tel Pascal, mais Pascal s'est réfugié simplement dans la religion de ses pères, en abandonnant le Dieu des philosophes - et surtout les mystiques juifs angoissés qui veulent percer le voile couvrant le mystère de la structure de l'univers. Si l'on consulte un Hassid, profondément imprégné de l'esprit monothéiste, il ne comprendra pas ce qu'on lui dit au sujet du panthéisme inhérent à sa doctrine mystique. Pour lui, comme pour tous les kabbalistes, il y a là simplement un reflet divin en tout, quelque chose qui découle du père au fils. De plus, la Torah n' a-t-elle pas affirmé que l'homme ressemble à Dieu ? Même les penseurs et les mystiques chrétiens qui ont adopté la Kabbale juive, un Bœhme, un Leibniz n'ont jamais envisagé la doctrine sur le plan panthéiste. Bœhme voyait partout la présence divine. « Si tu vois une étoile, une plante, ou toute autre créature, dit-il, garde-toi de penser que le Créateur de ces choses habite loin ([2]). » Quoi qu'il en soit, le panthéisme qui considère

[1] Le panthéisme implique sous l'aspect d'un idéalisme une métaphysique mystique.
[2] Citè dans notre ouvrage *La Kabbale*, p. 15.

que l'ensemble des choses est un aspect de la Divinité, ou que cet ensemble des choses découle directement par la voie de la création divine, ne peut admettre du point de vue philosophique le polythéisme, c'est-à-dire la multiplicité des dieux, telle que les Grecs la concevaient ou telle qu'on la retrouve de nos jours chez les peuplades primitives. Celui qui admet plusieurs dieux ne peut être qu'un objet de répulsion aux yeux d'un Hébreu mystique, élevé dès son enfance dans l'amour du Dieu Un.

CHAPITRE V

LES DERNIÈRES PHASES DE LA KABBALE

I. - Aspect général

Les dernières tendances de la Kabbale sont marquées d'un caractère nouveau en ce qui concerne la Divinité, et en particulier le rôle actif de l'homme dans le domaine spirituel. Ces tendances sous l'aspect mystique ont été suscitées par la migration des juifs espagnols, la branche noble du judaïsme, vers la Terre Sainte, dans la région montagneuse de Safed. Les juifs expulsés de la péninsule Ibérique, en 1492, étaient arrivés à un stade d'évolution très élevé, aussi bien en philosophie qu'en Kabbale spéculative. Depuis le XII[e] siècle jusqu'au début du XV[e] siècle, celle-ci s'était enrichie en profondeur par des découvertes intuitives sur la structure intime de l'univers. Sa métaphysique sur le plan mystique avait pu atteindre un sommet, dans la mesure où l'esprit humain est capable de progresser dans le domaine de la création. Durant cette période fructueuse de la méditation sereine, la Kabbale n'était accessible qu'à une élite, à l'aristocratie de l'esprit. Mais cette initiation à l'ésotérisme, réservée à un cercle restreint, ne s'imposait plus sévèrement aux immigrants espagnols en Terre Sainte, après la catastrophe qu'ils avaient subie, soit par la mort en marranes sur les bûchers de l'Inquisition, soit par l'expulsion massive, impitoyable, qui les chassait de leur sol natal et les obligeait à errer à travers le monde pour trouver un asile hospitalier. Une telle souffrance devait fatalement les orienter bien plus vers le recueillement religieux, vers la Providence divine que vers la spéculation transcendante. Désormais la Kabbale, axée sur la piété, sur le repliement du moi intérieur, revêtira un tout autre aspect ; elle tendra à l'action, à la pratique. Elle ne sera plus le lot exclusif des esprits supérieurs, elle sera mise à la portée du peuple, voire plus tard à celle de la masse quand le Hassidisme se répandra en Europe orientale. Parfois, exceptionnellement, elle sera cultivée, approfondie par quelques éminents kabbalistes, comme Cordovero, qui demeure fidèle à la tradition spéculative espagnole. La haute spéculation métaphysique qui caractérisait cette tradition séculaire et qui cadrait avec la recherche et l'aspiration des philosophes inquiets, sera éclipsée par un grand visionnaire, Luria, d'une tendance mystique réalisatrice. Elle sera dédaignée, négligée, abandonnée, quelquefois transformée par la nouvelle tournure que prendra la mystique de cette époque, tournure qui fait penser à l'érudition desséchée de certains auteurs de notre temps qui ne voient que l'apparence et non la réalité. On peut excuser un homme qui souffre, égaré, d'avoir la pensée affaiblie, surtout si l'on se reporte à la période des persécutions des juifs espagnols ou à celle des pogroms en Russie tzariste.

La Kabbale, en tant que discipline active, se consacre maintenant au sort du peuple malheureux qui aspire à la libération totale. Par quelle voie heureuse trouvera-t-il son salut, si ce n'est par celle que Dieu miséricordieux lui a ouverte vers le Ciel ? Cette Kabbale se présentera comme une théologie mystique, doublée richement d'une mythologie proche par certains aspects de la gnose païenne. En un mot, c'est la Kabbale de Luria qui va triompher et qui va s'implanter dans les esprits. Les hommes pieux vont à présent se donner avec ferveur et émotion à des pratiques religieuses multiples, repentir, confession, ascétisme, jeûne, prière avec extase pour hâter l'arrivée du Rédempteur, du Messie qui les délivrera de l'exil, de leur souffrance atroce, physique et morale, subie incessamment ou périodiquement dans le monde entier. Cette détresse de l'âme qui apparaît comme l'envers des tendances apocalyptiques, dominante dans la vie juive antérieure, tend donc spontanément à la *techouba*, au retour à Dieu.

C'est ainsi que talmudistes et kabbalistes se livraient à cette époque, à Safed, à la pratique religieuse, à l'étude de la Torah avec un élan spirituel très poussé en vue de hâter l'arrivée du Messie, alors que la plupart des kabbalistes précédents, ceux de Provence et d'Espagne, se préoccupaient peu de cette délivrance. Leur curiosité, analogue à celle des penseurs angoissés d'ici-bas, semblait se limiter à sonder plutôt l'énigme de la structure de l'univers et de la création, des fins de l'homme dans son sein. Désormais ce sera la préoccupation des fins de l'homme qui hantera les mystiques dans la Haute Galilée. Leur nouvelle orientation consistait pour eux à vaincre le mal, par une perfection spirituelle, par un effort réparateur (*tikkun*) équivalant à l'effort du Rédempteur.

En d'autres termes, dans la dernière phase de la Kabbale, on peut constater le même sentiment de piété que dans la première, mais avec cette différence qu'on ne se préoccupe plus d'origines métaphysiques, mais de fins cosmologiques. En somme, les malheureux exilés d'Espagne ne voient qu'une seule issue heureuse : activer la venue de l'ère messianique. C'est précisément ce sentiment aigu de la tendance messianique qui marque la nouvelle Kabbale.

II. Les doctrines de Safed

Cet état d'âme désespéré devait inciter les kabbalistes créateurs à faire de nouvelles recherches, des méditations fructueuses en vue de leur salut. Leurs écrits (d'après ceux qui nous ont été transmis) ont été nombreux et même volumineux, si l'on songe à ceux qui proviennent de R. Moïse ben Jacob Cordovero.

Safed comptait, à cette époque, des hommes de haute valeur dans le domaine du Talmud et surtout dans celui de la Kabbale. Joseph Caro, l'illustre auteur de *Chulhan Aruch* (*Code religieux*), talmudiste de la lignée de Maïmonide, s'est penchée vers la fin de sa vie sur la Kabbale. C'est un mystique et non un halluciné, comme d'aucuns le prétendent à cause du *maggid* avec qui il s'entretenait au cours de ses visions. Ce *maggid* n'était en réalité ni un ange, ni un être fictif, mais la *Mischna* qu'il connaissait par cœur et qui lui révélait des choses secrètes. Il eut des disciples éminents, Cordovero que nous venons de nommer, Moïse Haïm Alcheikh, auteur d'un célèbre commentaire mystique sur la Bible et d'autres encore. Citons encore des kabbalistes notoires comme Chelomo di Vida, auteur de *Rechit Hokhma* (*Commencement de la Sagesse*), et Chelomo Alkabeç, auteur de *Lekha dodi* (l'hymne en l'honneur de la fiancée du Sabbat, chantée encore de nos jours le vendredi soir dans toutes les synagogues du monde ; on ignore généralement le nom de son auteur). Alkabeç était le beau-frère de Cordovero et c'est lui qui l'a initié à la Kabbale. Tous les deux appartenaient à une association religieuse ascétique d'une morale très élevée. Ses membres devaient s'abstenir de la colère qui engendre le péché, rencontrer des associés (*haberim*) tous les jours pour s'entretenir avec eux sur des sujets spirituels, se confesser des péchés avant les repas et avant de se coucher.

Cordovero et Luria furent les chefs de la doctrine de Safed en ce qui concerne le renouvellement de la Kabbale. Tous les deux moururent encore jeunes, le premier à quarante-huit ans (1570), le second, enlevé par la peste, à trente-huit ans (1572) ([1]). Nous passerons assez vite sur Cordovero et sur son apport. Par contre, nous nous étendrons davantage sur l'apport de Luria, parfois méconnu, qui eut une influence décisive sur le peuple, en confrontant nos idées avec celles de son grand admirateur et défenseur, Scholem.

III. - Cordovero

Ce célèbre auteur encyclopédique de la Kabbale ancienne est un grand mystique, doublé d'esprit philosophique profond. Il fut le seul à interpréter les étapes diverses de l'émanation et de la Divinité d'une manière systématique, Dans son ouvrage capital, devenu classique en matière d'éclaircissement de la Kabbale, *Pardes Rimonim* (*Jardin de Grenades*), traduit en latin, Cordovero expose avec maîtrise la doctrine hermétique du *Zohar*, notamment les problèmes relatifs à la création et à la na-

[1] Les tombes de Caro, d'Alkabeç, de Cordovero et de Luria sont situées dans le même lieu. La pierre tombale de Luria, sur laquelle le peuple a allumé (et allume encore) de nombreuses bougies, est presque entièrement noire.

ture des *Sephiroth*, qu'il considère comme des vases (*kelim*). Il a bien mis en lumière la relation de « substance entre le *En-Sof* et les vases », au moyen desquels le *En-Sof* opère. Il a bien dégagé le conflit entre le théisme et le panthéisme. Il devance Spinoza d'un siècle, lorsqu'il affirme que « Dieu est réalité, mais la réalité n'est pas Dieu », ce qui fait penser à la réflexion de Schelling au sujet du panthéisme de Spinoza. Son influence ne fut pas moins considérable. Sa doctrine, qui tend à la spéculation pure, à la philosophie mystique, diffère sensiblement de celle que professa son disciple Luria.

IV. - Luria et sa doctrine

Isaac Luria, descendant d'une famille juive allemande, est né à Jérusalem en 1534 et il fut élevé au Caire par son oncle Mordechaï Francès après la mort de son père. Nous ne connaissons sa vie que par des légendes. Il semble qu'il ait obtenu d'un marrane un exemplaire du *Zohar,* qui exerça sur lui une forte influence. Sa doctrine se distingue par son caractère éminemment visionnaire et tend à l'application pratique. De nombreux points en sont inspirés de Cordovero ou fondés sur ses idées. Elle n'est donc pas dépourvue d'intérêt spéculatif, mais elle vise, par-dessus tout, la « pratique » qui s'apparente, en un certain sens, à la tradition mystique juive de l'Allemagne médiévale. Cependant Luria fut imprégné de l'atmosphère mystique des juifs espagnols de Safed, où il séjourna trois ans, adoptant leur rite de prière, et les disciples qui propagèrent efficacement son enseignement sont d'origine sefarad, en particulier Haïm Vital (154331620), la cheville ouvrière, Joseph ibn Tahul et Israël Saruk. Luria ne laissa aucun écrit. Son imagination fortement exaltée par les visions qui le hantaient, son penchant pour l'action ininterrompue ne lui permettaient pas de coucher dans un livre l'essence de sa pensée mystique. « Je peux à peine, disait-il, au témoignage d'un de ses disciples, ouvrir la bouche, sans avoir l'impression que la mer a brisé ses digues et déborde. » On lui attribue pourtant certains écrits : un commentaire de *Sifra di Tseniuta* (*Livre des mystères*), partie difficile du *Zohar,* mais sans qu'on y trouve sa doctrine personnelle, d'autres commentaires sur certains passages du *Zohar* et trois hymnes mystiques en l'honneur des trois repas sacrés du Sabbat (semblable à *Lekha dodi*, l'épouse divine), auxquels il prenait part.

Sa doctrine, sur laquelle nous allons nous étendre plus particulièrement, nous a été révélée par ses disciples, qui ont transmis à la postérité plusieurs compilations de ses idées et de ses sentences. Le plus notoire de ces derniers est Haïm Vital de Calabrese, son disciple et ami, qui donna plusieurs versions du système de Luria, réunies en cinq volumes in-folio, sous le titre de *Ets Haïm* (*Arbre de Vie*) avec un sous-titre *Chemonah Chéarim* (*Huit portes*). Ce Vital, également visionnaire et faiseur de prodiges, mena une vie errante (quoiqu'il fut pendant un certain temps Rabbi à Jérusalem) et consacra son activité à mettre par écrit l'enseignement de Luria. Il le garda en secret et ne le livra au public qu'au cours d'une maladie. Sur son lit de mort, il affirma que son œuvre était la seule rédaction authentique de son maître.

Luria fut un véritable visionnaire. Son regard pouvait saisir la vie psychique à la fois dans la vie organique et dans la vie inorganique. De sorte qu'il voyait des âmes partout et qu'il pouvait s'entretenir avec elles. Il offre en cela une certaine ressemblance avec les idées des néo-romantiques allemands, qui ont subi l'influence de la Kabbale à travers Paracelse et Jacob Bœhme. Pour ceux-ci, l'âge d'or se trouve dans la préhistoire, où l'intelligence, l' « esprit » (d'ordre intellectuel), n'entrait pas encore. Pour eux encore, l'homme de la préhistoire était tout contemplatif de la nature, il ne voyait que des « images », des êtres vivants partout : l'animisme, si l'on peut dire, semblable à certains égards à celui des « primitifs » contemporains. De même, Luria entendait les murmures des âmes dans le bouillonnement de l'eau, les mouvements des arbres et même le vacillement des flammes. Ces visions qui nous paraissent fantastiques, Luria les évoquait au cours de ses promenades, faites avant le jour du Sabbat, en compagnie de ses disciples, dans les visites qu'il faisait aux tombes des célèbres docteurs du Talmud aux environs de Safed et de Tibériah, en particulier auprès de la tombe de Siméon ben Yohaï, l'auteur présumé du *Zohar,* à Meron, site magnifique de la Galilée. Ces grands hommes, qu'il découvrait d'après sa lecture du *Zohar*, peuvent paraître à nos yeux des fictions, des fantômes. Il croyait à tout ce que le *Zohar* énonçait au sujet de ces personnages, qui

faisaient partie du cercle du *tana* Siméon ben Yohaï, semblable à certains rabbins orthodoxes qui prient toute la journée près de sa tombe et de celle de son fils Eléazar. Lors de ma visite, je leur demandai si ces tombes de Siméon ben Yohaï et de son fils étaient vraiment authentiques. « Certainement authentiques », me répondirent-ils, « puisque le *Zohar* en parle. » Le jour du Sabbat, Luria portait une robe blanche et restait en extase au cours des trois hymnes qu'il a dédiés au Sabbat, l'épouse mystique de la Divinité. Cette atmosphère mystique inspira un groupe de poètes, entre autres Israël de Nagara (1555-1628), dont les poèmes religieux reflètent le caractère d'Eros.

Il ne serait pas inutile de fixer l'attention du lecteur sur les points cruciaux de la doctrine de Luria, sur son interprétation personnelle de *Zimzum* (concentration, contraction), *Chevirat ha Kelim* (brisure des vases), *Adam Kadmon* (l'Homme primordial) et *Parsufim* (visages), *Tikkun* (réparation), *Gilgul* (transmigration), *Kavana* ([1]) (intention) et ses idées sur le théisme dans ses rapports avec le panthéisme.

a) *Zimzum*. - Vital nous avertit d'abord que Luria critiqua les ouvrages kabbalistiques qui avaient paru entre l'époque de Nahmanide et la sienne propre, pour n'avoir pas été inspirés par l'apparition du prophète Elie (nous dirons aujourd'hui, au sens laïque, par l'intuition), mais guidés simplement par leur propre intelligence (peut-être sous l'influence de la philosophie de Maïmonide sur le plan intellectuel). Par contre le *Zohar* et le commentaire du pseudo-Abraham ben David sur le *Sefer Yetsira* trouvent grâce à ses yeux, et il n'hésite pas à les recommander à ses disciples. Il condamne les livres *Berith Menuha* et *Kana*, parus à cette même époque.

Avant d'aborder la théorie du *Zimzum*, il importe de noter qu'au sujet de cette théorie les kabbalistes anciens admettaient que le processus cosmologique est le commencement de l'acte dans lequel « Dieu projette sa puissance créatrice hors de son propre Etre dans l'espace ». En ce sens, chaque acte nouveau implique « une étape de plus dans le processus d'extériorisation », assez semblable à l'émanation néo-platonicienne. La théorie de Luria, qui se fonde sur la théorie du *Zimzum*, n'admet pas la concentration de Dieu sur un point ; elle pense que Dieu se retire « loin » d'un point. Luria s'efforce de se cantonner dans le domaine du théisme pur, bien qu'il s'achemine vers le panthéisme, lorsqu'il déclare que « Dieu fut contraint de faire une place pour le monde, en abandonnant une région de lui-même ». Cet abandon d'une région de lui-même peut-il être regardé comme indépendant de tout contact avec le panthéisme ? Malheureusement, son interprète enthousiaste, Scholem, de qui nous nous inspirons, paraît obscur ici et semble avoir mal saisi le sens philosophique du panthéisme, sur lequel nous reviendrons. Disons tout de suite que si Dieu abandonne quelque chose de lui, ne fût-ce qu'une parcelle, le monde renferme peu ou prou la Divinité ou quelque chose de son essence : ce qui revient à dire, selon l'expression de Cordovero, que « Dieu est tout être », mais sans que l'être soit Dieu.

Ce n'est pas tout. Pour Luria, l'acte de la création et de la révélation implique un retour à son point initial. En ce sens, le *En-Sof* agit non en dehors, mais à l'intérieur par un mouvement de recul et de retour sur lui-même. Or cette retraite à l'intérieur de soi-même n'implique pas une émanation, mais au contraire une contraction. Ce mouvement divin dans l'acte de la création offre une certaine analogie avec les mouvements d'inspiration et d'expiration de l'organisme humain.

Cette théorie de *Zimzum*, plus proche de la gnose, sur laquelle nous reviendrons, était un blasphème aux yeux des kabbalistes pieux, mais non à ceux de Jacob Emden, qui voyait dans ce paradoxe une tentative sérieuse expliquant la création *ex nihilo*.

Une autre tentative non moins spécieuse qui eut du succès dans la Kabbale de Luria, c'est son interprétation de l'idée d'exil qui découle de *Zimzum*, provenant de « la retraite de Dieu à l'intérieur de son propre être ». Ce symbole de l'exil paraît plus profond que la « Brisure des vases ». Dans celle-ci, dit Scholem, « l'Etre divin est exilé hors de lui-même », alors que le *Zimzum* pourrait être considéré comme un exil de lui-même. Pour cet auteur, la théorie du *Zimzum* « a agi comme un contrepoids au panthéisme », qui est, selon certains savants, subordonné à l'émanation. Chaque être possède un résidu de la manifestation divine, mais sous l'aspect du *Zimzum*, « l'être acquiert aussi une

[1] Les termes hébraïques de ces points. que nous aurions l'occasion de citer, ne seront pas traduits dans la suite.

réalité qui le garantit contre le danger de la dissolution dans l'être non individuel du divin », « tout en tout ». De la sorte, l'homme conserve sa personnalité dans un rapport avec le Dieu personnel. Il semble qu'il y ait là une contradiction de principe, si l'on considère que chaque être possède un résidu de la Divinité qui implique « tout en tout » (ce qui est du panthéisme), puis il a encore la possibilité d'accéder à l'autre aspect du *Zimzum* qui tend au Dieu personnel. Ici nous côtoyons le paradoxe, d'ailleurs assez fréquent dans cette théorie. Et son commentateur, sans s'apercevoir de l'erreur, ajoute que Luria s'efforça même de donner un exemple vivant du théisme, en particulier, de l'interprétation théiste du *Zohar*, dont la doctrine, comme on sait, incline au panthéisme. Les kabbalistes, qui subirent l'influence du panthéisme à la Renaissance (le *Zohar* existait déjà avant cette époque), n'étaient pas satisfaits de la théorie de Luria, avec laquelle ils ne tardèrent pas à entrer en conflit, afin de la dépouiller de sa signification. Dans cette lutte, il s'agissait de savoir si, après tout, le *Zimzum* n'est qu'une métaphore, et, par conséquent, ne correspond à aucun être réel, ou s'il correspond à un événement caché. Plusieurs kabbalistes postérieurs, partisans de Luria, essayèrent de résoudre la difficulté, en considérant que le *Zimzum*, qui a joué un rôle important dans le mysticisme juif, n'est qu'un « voile qui sépare de Dieu la conscience individuelle ».

Un autre aspect nouveau apparaît dans la pensée de Luria sur son rapport avec le *Zimzum*. Il s'agit de l'essence de l'Etre divin avant le *Zimzum* qui contenait, outre les attributs d' « amour » et de « miséricorde », la sévérité, *Din*. Ce jugement sévère se cristallisa dans l'acte du *Zimzum*, qui n'est pas seulement un acte de « négation et de limitation », mais aussi un acte de jugement. Pour les kabbalistes, en particulier Cordevero, il n'est que « l'imposition de limite », c'est-à-dire que chaque chose demeure « à l'intérieur de ses limites ».

Cependant Luria demeure fidèle à la doctrine du *Zohar* au sujet du processus cosmique de Dieu jusqu'à un certain point après le *Zimzum*. Il considère, selon sa croyance antérieure, qu'un résidu de la lumière divine (*reshimu*) reste dans l'espace primordial ; ce résidu est créé par le *Zimzum* « avant la retraite de la substance de l'*En-Sof* ». La conception de ce vestige, qui s'apparente au gnosticisme de Basélide, a été sciemment négligée par plusieurs kabbalistes théistes.

b) *Chevirat ha kelim*. - Il faut dire que le fond de la pensée de Luria porte sur l'exil (*galuth*) qui séduisait également tous les pieux kabbalistes de sa génération. Il s'attache avec vigueur à trouver une solution heureuse à cet état de souffrance physique et morale. Il commence par attaquer la racine, l'origine du mal, symbolisé mystiquement par la « Brisure des vases ». Et ce n'est qu'après avoir exposé sa théorie sur celle-ci qu'il suggérera la réparation des fautes, *tikkun*.

Qu'est-ce que la « Brisure des vases » pour Luria ? Scholem tente de donner une interprétation plausible des idées de Luria, mais sans pouvoir s'empêcher de les rapprocher par endroits des idées gnostiques, bien que le grand visionnaire semble n'avoir pas de rapports avec la gnose.

Pour Luria et ses disciples, la lumière divine « qui a jailli dans l'espace primordial », s'est « déroulée en diverses étapes » et « sous une variété d'aspects ». Ce processus passe ensuite dans un royaume d'existence semblable à la sphère du *Pleroma* de la lumière divine. Le premier être qui émana de la lumière fut « Adam Kadmon », qui est la première figure dans l'espace premier du *Zimzum*, en qui la lumière divine de l'*En-Sof* s'est écoulée. Dieu ne se manifesta dans l'Adam Kadmon, la première et la plus haute forme, qu'après le *Zimzum*. De ses yeux, de sa bouche, de ses oreilles et de son nez sort la lumière éclatante des *Sephiroth*. Auparavant, toutes ces lumières étaient réunies sans aucune différence au sein des *Sephiroth*. Elles n'avaient donc pas besoin des « vases » pour les contenir. Mais les lumières venant des yeux de l' « Homme primordial » apparaissaient sous une « forme pulvérisée ». Ainsi chaque *Sephira* devenait un point isolé, que Luria appelle *Olam ha Nekudoth* (monde de points), ou monde du *Tohu*, c'est-à-dire monde de la confusion et du désordre. Sur ce point Luria adhère à la doctrine de Cordovero, relative aux « événements de ce royaume », et à « l'état du monde qui leur correspond ». Si l'on considère maintenant le caractère du plan divin au sujet de la création d'êtres qui occupaient individuellement dans la « hiérarchie idéale » la place qui leur avait été assignée, il était nécessaire que ces « lumières isolées fussent captées et conservées dans des vases spéciaux créés, ou plutôt émanés dans ce but particulier ». Pour les trois *Sephiroth* les plus hautes, « les vases abritèrent leur lumière, mais quand vint le tour des six dernières *Sephi-*

roth, la lumière jaillit d'un seul coup et son choc fut trop fort pour les vases qui se brisèrent et furent mis en morceaux ». Le vase de la dernière *Sephira* a eu la même brisure, mais d'une manière moins violente.

Cette idée de la « Brisure des vases », inspirée à l'origine du *Zohar* qu'on trouve dans *Ets Haïm*, atteste l'originalité de l'imagination de Luria. Le *Zohar* considère que dans la création des mondes les forces de la *Sephira Geboura* (Sévérité) qui furent actives, se détruisirent par leur excès. Pour cet événement haggadique, il fait allusion à la liste des Rois d'Edom (Gen. XXXVI) qui moururent après avoir construit une ville. Symboliquement *Edom* est le royaume du jugement rigoureux, insensible à la compassion. Or le monde ne peut subsister que par l'harmonie de la grâce et de la sévérité, ou du masculin et du féminin que le *Zohar* appelle « balance ». Précisément cette mort « des rois primitifs » qui fournit ailleurs un symbole d'une nouvelle création spontanée, mise surtout en lumière dans l'*Idra Rabba* et l'*Idra Zuta*, réapparaît dans le système de Luria sous l'aspect de la « Brisure des vases ».

De cette « Brisure des Vases » dans la doctrine de Luria et de Vital, va maintenant se dégager toute la complexité du drame cosmologique qui concernera l'homme. Pour Luria, les racines profondes de cet état « cathartique » proviennent des *kelipoth* (écorces, coquilles), qui impliquaient déjà les forces du mal avant la « Brisure des vases », et qui furent en quelque sorte « mêlées » aux lumières des *Sephiroth* et au *Reshimu* (résidu de l'*En-Sof* dans l'espace primordial). Pour purifier « les éléments » des *Sephiroth* des *kelipoth*, la « Brisure des vases » s'imposait nécessairement. Elle permettait de séparer le pouvoir du mal de l'existence réelle. La *kelipa* (écorce) provient « du rebut des rois primitifs », et non des morceaux de vases brisés. Quant à la *Chevira* (brisure), elle apparaît, selon le *Zohar*, comme un « déclenchement » de « l'enfantement », sous la pression d'une « convulsion » profonde de l'organisme qui, en s'extériorisant, laisse nécessairement « des produits qu'on peut considérer comme des déchets ». De ce fait, « la mort mystique des premiers rois », se transforme « dans le symbole beaucoup plus plausible de la naissance mystique des vases nouveaux et purs ».

Une telle description auréolée d'une imagination mythique est propre à déconcerter l'intelligence du lecteur ; mais non Scholem, qui considère la Kabbale de Luria comme la plus grande victoire de la pensée juive, surtout dans son aspect anthropomorphique, conception symbolique de l'homme comme un microcosme et du Dieu vivant comme un *macroanthropos*. La « Brisure des vases », selon lui, marque « le point tournant décisif dans le processus cosmologique ». Considérée dans sa totalité, « elle est la cause de cette déficience intérieure, inhérente à tout ce qui existe et qui persiste aussi longtemps que le dommage n'est pas réparé ». La restauration de l'ordre idéal, ou la réintégration du tout originel, telle que Luria la conçoit, est non seulement le but original de la création, mais aussi la fin mystérieuse de l'existence.

c) *Adam Kadmon et les* « *Parsufim* ». - Revenons au symbole de l'Adam Kadmon, dans lequel Dieu se manifeste après la « Brisure des vases », ce qui implique la première étape, où « les forces en action ne sont pas tout à fait les parties d'un tout organique », et n'ont pas encore pris une figure distincte. A présent que les vases sont brisés, « un nouveau courant de lumière va jaillir de la source originelle de l'*En-Sof* ». Le front d'Adam Kadmon éclatera ensuite pour « donner une nouvelle direction aux éléments du désordre ». Les lumières des *Sephiroth* qui s'écoulent d'Adam Kadmon sont maintenant organisées « en de nouvelles figures dans chacune d'elles ». Du reflet des formes définies d'Adam Kadmon, chaque *Sephira* est transformée en un attribut général de Dieu, appelé par les kabbalistes un *Parsuf* (visage de Dieu). De la sorte, « toutes les puissances impliquées dans chaque *Sephira* » vont être amenées sous « l'influence d'un principe créateur ». Chacune d'elle est inhérente à la Divinité d'une manière distincte. Le Dieu, qui « se manifeste Lui-même à la fin du processus, représente beaucoup plus que l'*En-Sof* caché ». Il est maintenant « le Dieu vivant de la religion » : une nouvelle conception du Dieu personnel, où, selon Scholem, prédomine également « une nouvelle forme de la mythologie gnostique ».

Les divers aspects restaurés, sous lesquels Dieu se manifeste Lui-même, « émergent les uns des autres », comme autant des *Parsufim*. Luria, qui se fonde sur leur symbolisme, bien mis en relief

dans le *Zohar* (section des *Idroth*), en retint principalement cinq, auxquels il donne un sens original et personnel, qui constitue un trait particulier de sa doctrine. Tout au début du *Livre des Mystères* (Z., II, 176 *b*), il est dit que ces « Visages » divers se sont tournés l'un vers l'autre. Ces *Parsufim* pris pour des *Sephiroth* ou des groupes de *Sephiroth* sont transplantés dans la sphère de l'humain, comme « des formes de l'organisme humain sublimées dans le Divin ». De la sorte, « les puissances de l'amour divin et de la pure miséricorde », contenues « dans la *Sephira* suprême se fusionnent dans une figure personnelle ». C'est là que pour le *Zohar* s'élève le « Visage Long » (*Arikh Anpin*) appelé aussi *Attika Kadicha* (Saint Ancien), ou « Longamine », Dieu miséricordieux. Les puissances des *Sephiroth*, *Hokhma* et *Bina*, qui impliquent la sagesse et l'intelligence divines, sont devenues les *Parsufim* du « Père » (*Abba*) et de la « *Mère* » (*Imma*). Quant au « Visage Court » que le *Zohar* appelle *Zeir Anpin*, il correspond aux six *Sephiroth* inférieures (excepté la *Sephira* qui symbolise la *Chekhina*), dans lesquelles, « la miséricorde, la justice et la compassion sont dans un équilibre harmonieux ». Sous cet aspect, l'attribut du jugement sévère ne figure pas dans l'*Attika Kadicha*, ce qui est très significatif du point de vue mystique de la sainteté. Le « Court Visage » dans la Kabbale de Luria aura cependant un rôle très important, en ce qu'il est susceptible de s'attacher plus étroitement au processus de *Tikkun*, point crucial de sa doctrine. Ce que « le Saint béni soit-il et la *Chekhina* étaient pour le *Zohar*, *Zeir Anpin* et *Rachel*, la configuration mystique de la *Chekhina*, ou *Parsuf*, dit Scholem, le sont pour Luria ». La *Chekhina*, à laquelle Luria adresse son troisième hymne au cours du troisième repas du Sabbat, est, dans le *Zohar*, le symbole sacré de *Hakla di Tapuhum* (jardin des pommes), qui traite en particulier de la demeure céleste du Messie.

Aux yeux de Cordovero, le *En-Sof*, c'est le Dieu véritablement réel, et le monde de la Divinité qui implique toutes les *Sephiroth* n'est que l'organisme « dans lequel il se constitue Lui-même afin de produire la création et d'agir sur lui ». Par contre, pour Luria, nous dit Scholem, le *En-Sof* offre peu d'intérêt religieux. Ses trois hymnes du Sabbat s'adressent aux configurations mystiques de Dieu qui sont *Attika Kadicha*, *Zeir Anpin* et la *Chekhina*.

Cette architecture mystique que conçoit Luria se présente comme le mythe de Dieu qui donne naissance à Lui-même. Ses hymnes, qu'il semble adresser aux *Parsufim*, paraissent des personnalités distinctes. Tout cela ne pouvait s'accorder avec l'esprit des kabbalistes théistes, notamment Moïse Haïm Luzzatto, qui insistèrent « sur le caractère personnel (unique) de l'*En-Sof*». S'inspirant des sources primitives, les kabbalistes de Safed, en particulier Cordovero, adoptèrent pour leur compte les quatre mondes placés entre le *En-Sof* et notre terre. Ces quatre mondes sont *Assiluth* (monde de l'émanation et de la Divinité), *Béria* (monde de la création), *Yetsira* (monde de la formation), *Assiyah* (monde de la fabrication qui ressemble à l'hypostase plotinienne de la nature). Luria ne désapprouva pas cette idée des quatre mondes, non plus le *En-Sof* de la doctrine du *Zohar* qui constituaient les fondements primordiaux de la doctrine de Safed. Mais il les accepta à sa façon, c'est-à-dire en y apportant des modifications, des nuances purement personnelles qui répondaient au sens intime de sa doctrine. Pour lui, la vision mystique, dans chacun de ces quatre mondes, dévoile « sa structure intérieure », et perçoit les configurations de la Divinité, c'est-à-dire les *Parsufim*, quoiqu'elles soient cachées plus profondément. Le problème du théisme de Luria se complique ici, parce que, comme le remarque Scholem, « les implications panthéistes sont trop manifestes ». La solution compliquée que Luria proposa à cette difficulté, laisse du doute dans l'esprit. Ce doute, en fait, encouragea « diverses réinterprétations panthéistes de son système », malgré l'effort des théistes radicaux, comme Moïse Haïm Luzzatto, qui essayèrent de parer au danger, et bien plus celui d'autres kabbalistes qui allèrent loin dans des interprétations peu compatibles avec la doctrine de Luria.

d) *Tikkun*. - Après ce que nous venons de dire, abordons l'aspect complémentaire, qui marque la doctrine essentielle et originale de Luria, je veux dire le *Tikkun*, réparation dans le domaine actif. Luria considère que le « processus par lequel Dieu conçoit, se produit et se développe lui-même, n'atteint pas sa conclusion en Dieu ». Le rôle de l'homme est ici capital ; il peut agir efficacement dans le processus final. Le juif qui s'attache étroitement à la vie divine, en accomplissant les commandements prescrits par la Torah et la prière, peut accélérer le processus de « la restitution de tou-

tes les lumières et de toutes les parcelles qui ont été dispersées et isolées ». Chaque acte de l'homme se rapporte donc « à cette tâche finale que Dieu a fixée à Ses créatures ». En ce sens, pour Luria, l'apparition du Messie n'est « que la consommation du processus continuel de la restauration », c'est-à-dire le *Tikkun*. La rédemption d'Israël peut entraîner « la rédemption de toutes choses ». Car le monde de *Tikkun* signifie le monde de « l'action messianique ». Ou encore, plus explicitement, la « venue du Messie, c'est le monde de *Tikkun* qui a reçu sa forme finale ». L'élément mystique dans l'esprit de Luria est inhérent au messianisme. L'homme, dont le rôle est significatif dans la réaction du processus du *Tikkun*, dépend de ses actes pieux, qui apparaissent dans l'ascétisme, les châtiments, les jeûnes, les ablutions et, en particulier, dans sa prière faite avec *kavana*. Pour Luria, « le but de la méditation mystique dans la prière et dans la réflexion sur son acte, est de découvrir les étapes de cette ascension qui peut aussi être appelée une descente dans les retraits les plus profonds de l'âme ». La *kavana*, qui est pratiquée encore, selon Scholem, par un certain nombre de kabbalistes de rite sefaradi à Jérusalem, plongés dans un silence extatique vraiment grandiose, implique ce qu'on appelle *debikut*, le contact mystique spirituel avec le Créateur, ou la descente de la volonté humaine en vue de rencontrer celle de Dieu. Le but essentiel de cette prière, qui nécessite une attention spéciale à la combinaison mystique des sons, consiste à se mettre en contact avec le nom de Dieu, avec l'union (*Yihud*) divine. Elle a fait l'objet, selon la prescription de Luria, de toute une liturgie spéciale.

Outre le livre de prière, rédigé selon l'esprit et le rite des juifs espagnols (adopté plus tard par les Hassidim de l'Europe orientale), Luria introduisit des innovations, comme la prière de minuit (*tikkun hassoth*), la transformation du dernier jour de la fête de *Succot* en un jour de pénitence, qu'on appelle *Hoschana rabba* : il y est d'usage de lire la *Michna* (mot comportant les mêmes lettres hébraïques que *Nechama* (âme), en souvenir d'un mort.

e) *Gilgul*. - Un autre élément très caractéristique de la Kabbale de Luria est la transmigration des âmes. Les anciens kabbalistes ne croyaient pas au *Gilgul*. Ibn Latif (XIII[e] siècle), mystique de haute valeur, le rejette avec dédain. Luria, au contraire, voyait, dans l'exil (*galuth*) et la migration du corps, un plan supérieur de l'exil de l'âme. L'âme d'Adam, qui « contenait l'âme entière de l'humanité », s'est maintenant « répandue dans tout le genre humain avec des subdivisions et des aspects innombrables ». De sorte que « toutes les transmigrations des âmes » ne sont finalement que « des migrations d'une seule âme, qui, par son exil, expie sa faute ». Remarquons que cette migration « d'une seule âme », Cordovero l'attribue également à Adam, mais sous un autre aspect. Il pense qu'étant « en interrelation avec tous les hommes », chaque homme a quelque chose de son semblable. De sorte que, corrélativement, « quiconque pèche ne se lèse pas seulement lui-même, mais lèse aussi cette partie de lui-même qui appartient à l'autre ».

En tant que visionnaire, Luria pouvait reconnaître les âmes et retracer les étapes de leur voyage. En regardant le front d'un homme, il était capable de déceler l'origine particulière de son âme, voire le processus de transmigration par lequel « elle était passée et quelle était sa mission présente sur terre ».

Il parle même des racines d'âme (*Cherachim*) et des parcelles d'âme (*Nissotssoth*). Les racines sont communes à un certain nombre d'âmes, particulièrement représentées par l'âme d'Israël. Les parcelles d'âme « qui se détachent de l'âme d'une personne » peuvent se trouver non seulement dans les êtres humains, mais aussi dans les autres divisions de la nature, « animée et inanimée ».

Outre la réincarnation régulière qui s'apparente à la doctrine hindoue, Luria suppose des cas exceptionnels de « grossesse d'âme » (*ibbur*), qui ne se produisent que lorsque l'âme d'une personne décédée est parvenue à un « stade moral élevé ». Elle est alors « rattachée à une âme errante sur la terre » pour l'aider, ou à une âme qui « requiert, pour sa propre perfection, la coopération d'un être humain encore vivant sur la terre ».

On lit dans *Chibhé ha Ari* (*Eloges de Luria*) que le visionnaire était capable de dire aux hommes « leur passé aussi bien que de prédire leur avenir », et qu'il prescrivait des règles de conduite, susceptibles de réparer les fautes qu'ils avaient commises au cours d'une existence précédente.

Nous voilà au cœur de la Kabbale pratique qui aura une répercussion considérable, immédiatement sur le mouvement sabbatien, puis sur celui du Hassidisme.

Le *Dibbuk*, qui implique la possession d'une personne vivante par l'âme d'un mort ou d'un être démoniaque, est un des points importants de la doctrine de Luria. Toutefois celle-ci, mystiquement, tend à améliorer la perfection de l'âme et même les mondes. Cette perfection est subordonnée au point crucial de la doctrine, à savoir, le *Tikkun*, dont nous avons parlé plus haut. Cette réparation, marquée par la dévotion et la prière fervente, est seule capable de hâter la délivrance, le Messie. Ce sentiment de réalisation salutaire qui couvait dans le subconscient des âmes de ceux qui souffrent ici-bas, va bientôt éclater dans l'esprit mystique d'un exalté d'envergure, Sabbataï Cévi. L'influence de Luria, surnommé par ses admirateurs *Ari* ou *Ari ha Kadoch* (Lion ou le saint Lion) a été considérable dans le milieu théologico-mystique, surtout à cause de ses visions d'horizon lointain et à cause de la valeur qu'il a attachée à l'importance et à l'action de l'homme. Son interprétation mystique de l'Exil et de la Rédemption, quoiqu'elle apparaisse comme « un grand mythe », a profondément agi sur l'esprit émotif des juifs de cette époque, notamment sur l'idéal de l'ascète qui tendait à la réforme messianique, à « l'effacement de la souillure du monde » et à la « restitution de toutes choses à Dieu ». De sorte, ajoute Scholem, que l'homme d'action spirituelle, « grâce au *Tikkun*, peut bien briser l'exil historique de la communauté d'Israël et l'exil intérieur dans lequel gémit toute la création ».

f) *L'orientation de Luria*. - Ce qui paraît quelque peu paradoxal pour un comportement aussi pieux que celui de Luria, c'est que ses idées, d'après Scholem, sont pleines « de réminiscence de mythes gnostiques de l'Antiquité ». Un esprit aussi imprégné de la pensée religieuse juive, de l'atmosphère profondément juive, semblerait devoir être étranger à cette tendance. Il se peut qu'il y ait eu une coïncidence avec sa doctrine de visionnaire constructif dans son imagination exaltée qui tendait aux mythes, sans qu'il y ait eu à proprement parler réminiscence de mythes gnostiques.

Quoi qu'il en soit, il nous semble que Luria est foncièrement étranger au gnosticisme païen ou chrétien, étranger également à la conception panthéiste, comme d'ailleurs tous les kabbalistes, y compris l'auteur du *Zohar*, qui n'ont jamais songé, dans leur for intérieur, à cette greffe insolite - le panthéisme - de caractère philosophique récent, qu'on a appliqué à leurs doctrines, alors qu'ils tendent au fond, comme tous les grands mystiques, à un Dieu personnel, et plus particulièrement pour les Hébreux, au Dieu révélé aux patriarches, Abraham, Isaac et Jacob et sur le mont Sinaï. Certes, ils voyaient la Divinité partout, comme saint François d'Assise ; ils voyaient dans tous les éléments, tous les êtres des reflets divins, sous une forme globale et identique en un seul Dieu, unique, sans vicaire, sans morcellement de son Etre. D'ailleurs tous les grands penseurs et théologiens juifs du Moyen Age, qui s'attachaient étroitement à Dieu avec un amour fervent, n'ont pas pensé autrement. Spinoza, ivre de Dieu, était semblable aux philosophes juifs de l'époque médiévale. A vrai dire, les mystiques juifs voyaient la nature sous le plan divin, parce qu'elle implique la plénitude divine, comme le fils qui revêt l'aspect, le reflet physique et moral de son père.

Nous n'avons pas hésité à nous étendre sur la Kabbale de Luria, qui est le témoignage le plus important de la dernière phase, à la fois d'ordre spéculatif et d'ordre pratique, de l'évolution mystique de Safed. Quelle conséquence de valeur peut-on en tirer ? Du point de vue purement religieux, elle a sans aucun doute mis l'accent sur l'importance de l'homme qui, par l'exercice intense de la piété, de la méditation, bref par la spiritualité pure, est capable de s'unir étroitement à la Divinité ; par là il peut adoucir sa vie, se délivrer de l'exil, surtout après la catastrophe que fut l'expulsion des juifs espagnols. Mais il peut aussi hâter la Rédemption, l'ère messianique, si impatiemment attendue et si ardemment désirée par tous ces naufragés du sort. Une telle conception de la Kabbale qui va au cœur apparaît, aux yeux du peuple, mille fois plus importante que la philosophie de la Kabbale spéculative, très estimée par les anciens kabbalistes et même dans un temps plus près de Luria, par son maître Cordovero.

A côté de ce penchant religieux, qui fraye le chemin du salut, l'esprit méditatif, inquiet, soucieux de la vérité, qui va au-delà de l'impression spontanée, profondément sentie, ne peut s'empêcher de formuler çà et là des réserves. Hélas ! la doctrine de Luria repose d'une manière bien plus accentuée

qu'on ne croit sur des considérations mythiques ; elle rejoint, en ce sens, toutes les extravagances magiques de la Kabbale pratique, dont la répercussion se fera sentir sur le Sabbatianisme et sur les faux *Sadikim* (justes) du Hassidisme.

CHAPITRE VI

LES MOUVEMENTS MYSTIQUES POSTÉRIEURS A SAFED

Ces mouvements qui ont eu un retentissement dans le monde juif, par leur ampleur, dérivent au fond de la Kabbale de Luria, sur laquelle nous nous sommes étendus longuement dans les pages précédentes, afin de dégager son influence. Les mystiques juifs qui ont subi cette influence accusent soit une décadence indéniable, soit un progrès sensible, parfois une novation chez certains chefs de la secte du Hassidisme qui succéda à celle des Sabbatiens. Mais ils n'atteindront pas l'originalité créatrice des anciens kabbalistes, ou des kabbalistes de Safed. Cependant, ils méritent d'être étudiés, ne fût-ce que pour l'intérêt psychologique de ces mouvements exceptionnels.

I. - L'hérésie mystique de Sabbataï Cévi et de ses adeptes

Ce mouvement extraordinaire dans les annales de l'histoire juive, qui bouleversa de fond en comble la vie juive du monde entier, et désagrégea l'orthodoxie, est dû à Sabbataï Cévi, né à Smyrne en juillet 1625 et mort en septembre 1676 à Dulcigno (Albanie), après s'être converti à l'islamisme devant le Sultan.

La diffusion de la doctrine de Luria, devenue au XVII[e] siècle prépondérante, en particulier par son élément capital : le *Tikkun* - « restitution de l'harmonie cosmique par l'intermédiaire terrestre d'un judaïsme mystiquement construit » - a bientôt « une manifestation explosive » dans l'apparition soudaine de Sabbataï Cévi. Les Sabbatiens notoires, comme Nathan de Gaza, qui contribua efficacement à ce mouvement, ont précipité les énergies latentes, « accumulées » durant les générations précédentes.

Scholem, qui se fonde sur des documents importants, ne croit pas que Sabbataï Cévi aurait donné naissance au mouvement qui porte son nom, sans l'éveil et la mission prophétique de Nathan de Gaza qui agit derrière le décor dans toute la suite des événements.

Dès avant la date critique de 1665, Sabbataï s'imagina qu'il était le Messie et manifesta cette conviction, sans être pris au sérieux par personne. Physiquement, il était chétif ; mentalement, c'était un maniaque déprimé, tantôt plongé dans une tristesse profonde, tantôt en proie à une exubérance sans contrôle et à une joie sans mesure. Cet état psychiatrique est confirmé par la lettre (citée par Scholem) que Salomon ben Abraham Laniado d'Alep, adressa au Kurdistan après son apostasie : « Depuis 1648, dit-il, l'Esprit Saint et une grande illumination sont venus sur lui [Sabbatai Cévi] ; il avait l'habitude de prononcer le nom de Dieu conformément à ses lettres et d'accomplir divers actes étranges, parce qu'il lui semblait qu'agir de cette manière convenait pour plusieurs raisons et pour les actes de *Tikkun* qu'il se proposait d'effectuer. Ceux qui le virent [dans sa traversée à Alep]... crurent qu'il était un fou... Quelquefois il était en proie à une grande dépression, mais à d'autres moments, il apercevait un peu la gloire de la *Chekhina*. » Laniado ajoute que lorsque l'illumination le quittait, « il était comme un homme normal et regrettait les choses étranges qu'il avait faites ».

Dans ses voyages, Sabbataï n'essaya pas de faire progresser ses aspirations messianiques. Sans l'aide de Nathan, il serait resté inaperçu de sa génération, marquée par la terrible persécution de Chmielnitzki (1648) qui entraîna de « vagues rêves de vocation messianique », sans que personne songeât à lui. C'est au cours d'un séjour à Jérusalem, en 1662, que sa vie prit un tournant décisif. C'est probablement à cette époque que Nathan de Gaza (1644-1680), étudiant du Talmud, rencontra

Sabbataï, qui approchait alors de la quarantaine et dont on parlait beaucoup dans le cercle de la petite communauté de Jérusalem. Sabbataï, étant en mission en Egypte, ne sut rien de l'inspiration prophétique que Nathan relate dans une lettre inédite de 1667 (citée par Scholem). En voici le passage le plus significatif : « J'étudiais la Torah avec piété jusqu'à l'âge de mes vingt ans et j'accomplissais le grand *Tikkun* qu'Isaac Luria prescrit à tous ceux qui ont commis de grandes fautes. Certes, béni soit Dieu, je n'avais pas commis intentionnellement de péché, néanmoins je l'accomplissais dans le cas où mon âme aurait été souillée dans un état antérieur de transmigration. Quand j'eus atteint l'âge de vingt ans, je commençais d'étudier le livre du *Zohar* et quelques-uns des écrits de Luria. Mais celui qui parvient à se justifier lui-même reçoit l'aide du Ciel ; ainsi Il m'envoya plusieurs de Ses anges et de Ses esprits bénis, et ils me révélèrent beaucoup de mystères de la Torah. Dans cette même année, ma force ayant été stimulée par les visions des anges et des âmes bénies, je me soumis à un long jeûne dans la semaine qui suivit la fête de *Pourim*. M'étant alors moi-même consacré à la sainteté et à la pureté et m'étant retiré dans une pièce séparée, après avoir fait ma prière du matin avec beaucoup de larmes, l'esprit vint sur moi, mes cheveux se dressèrent, mes genoux défaillirent et je vis la *Merkaba* ; j'eus des visions de Dieu tout le jour et toute la nuit, et j'étais gratifié d'une véritable prophétie comme aucun autre prophète, quand la voix me parla et commença par ces mots : « Ainsi parle le Seigneur. » Et avec une très grande clarté intérieure, mon cœur perçut envers qui était dirigée ma prophétie [c'est-à-dire envers Sabbataï Cévi] ; jusqu'à ce jour je n'ai jamais encore eu une si grande vision ; mais elle est restée cachée en mon cœur jusqu'à ce que le Rédempteur se fût révélé dans Gaza et eût proclamé le Messie ; alors l'ange me permit de proclamer ce que j'ai vu. »

Quand Sabbataï, qui se trouvait alors en Egypte, apprit par une lettre envoyée par Samuel Gandor « qu'un illuminé qui se trouvait à Gaza » dévoilait « à chacun les mystères de son âme, et le *Tikkun* particulier dont son âme avait besoin », il « abandonna sa mission et se rendit à Gaza pour trouver un *Tikkun* et la paix de son âme ». Nathan dissipa ses doutes, l'engagea à se proclamer le Messie et devint tout de suite son prophète et son fidèle compagnon de route.

Dans un autre écrit, le *Traité des Dragons* (cité par Scholem), Nathan pense qu'après la « Brisure des vases », quelques parcelles de la lumière divine provenant du rayonnement de l'*En-Sof* pour créer des formes dans l'espace primordial, tombèrent dans l'abîme, où l'âme du Messie tomba aussi. Depuis le début de la création, cette âme, qui demeurait au fond de l'abîme, est retenue par les *kelipoth*, le royaume de ténèbres. Là se trouvaient des serpents « qui le tourmentaient et essayaient de le séduire ». Mais à ces serpents a été remis le « saint serpent », qui est le Messie (*Nahach* : serpent, en hébreu équivaut numériquement au *Massiah* : Messie). Ce mythe qui se rapproche de Naasséns, combiné avec les idées de la Kabbale, décrit le sort de l'âme du Rédempteur. Pour Nathan, cet état d'âme primitif est susceptible d'expliquer le comportement psychique changeant (l'apostasie) de Sabbataï et de préciser sa mission divine.

Ce théoricien Nathan et Abraham Miguel Cardozo (mort en 1706), marrane d'origine, furent des missionnaires infatigables pour le prestige de notre faux Messie avant et après sa mort. Aux yeux d'un marrane, l'idée d'un Messie apostat rappelait celle de la reine Esther qui avait caché son origine et sa religion au roi perse. Il s'agissait pour l'un comme pour l'autre de « la glorification de l'acte même qui continuait de tourmenter leur propre conscience ».

On se demande si les états d'âme de Sabbat et de Nathan ne sont pas dus à l'origine (si nous faisons abstraction de leur supercherie ultérieure) à une obsession inconsciente, à une hallucination provenant de la Kabbale de Luira sur la réalisation soudaine de la présence effective du Messie, rêve caressé à la fois par le déprimé mystique, Sabbat, et par un jeune mystique, ascète impressionnable, Nathan. De même plus tard, un autre sabbathien, Jacob Frank (1720-1791), figure hideuse, « poussé au plus haut degré du nihilisme et de l'amour sensuel de la puissance », qui se considérait également comme Messie incarnant Sabbat, finit comme ce dernier par se convertir plus d'une fois à l'islamisme et au catholicisme. Il me semble que Getz qui, en tant qu'historien rationaliste, est très sévère à l'égard de ces mystiques, et qui étend sa critique à leur grand précurseur Luira, n'a pas tout à fait tort - n'en déplaise aux partisans de la Kabbale pratique. Cela fait penser au faux Messie qui

surgit en Arabie, à l'époque de Maïmonide, qui écrit : « Ce misérable était dépourvu de toute intelligence, dévôt, mais sans aucune instruction. Tout ce qu'il avait accompli [miracles] ou mis sous les yeux était faux, le fruit de la supercherie » ([1]).

II. - Le Hassidisme

Ce mouvement mystique populaire, qui compta au tout début un certain nombre de disciples de Sabbatai Cévi, a fleuri en Pologne et en Ukraine au XVIIIe siècle. Il diffère du Hassidisme juif allemand du Moyen Age, quoique sous un certain aspect il lui ressemble par les prodiges qui furent pratiqués par ses adeptes surtout après les persécutions horribles de Chmielnitzky. Ces faiseurs de « prodiges » se prétendaient capables, en se servant du nom divin, de réaliser des choses surprenantes. Ils étaient surnommés des *Baal Chem* (des maîtres de nom). Citons, par exemple, le cas de Haïm ben Samuel Falk (1708-1782), originaire de Pologne, qui sauva d'un incendie, rapporte Müller, une grande synagogue, et échappa, dit-on, du bûcher en Westphalie à l'aide de sa magie. A Londres, où il fut établi en 1742, il fit la connaissance des francs-maçons éminents, entre autres celle du duc d'Orléans.

Le véritable mouvement du Hassidisme, inspiré d'un esprit nouveau, fut fondé par Israël ben Eliézer Chem Tob, en abrégé, R. Becht, né en 1700 à Okup (à la frontière de la Volynie et de la Podolie). A l'âge de douze ans, il s'engagea comme assistant chez le maître d'une école d'enfants (*Heder*). Martin Buber, l'écrivain célèbre du Hassidisme, nous dit qu'il rendit ces enfants robustes et joyeux, lorsqu'il les ramenait chez eux, portant des branches vertes et des fleurs, et chantant à travers les prairies et les bois. Inconnu, et considéré comme un rustre ignorant par son beau-frère instruit, Guershon Kutover de Brody, Becht se livra à d'humbles occupations, comme celle de tenir une auberge. Mais il ne cessa de vivre au milieu du bois dans une hutte, toujours absorbé par ses pensées. Peu à peu il révéla sa nature prodigieuse à quelques-uns de ses visiteurs, et finalement à un élève de son beau-frère, qui ne tarda pas à répandre la nouvelle dans le village. Accueilli comme son maître, il eut bientôt tout un cercle de disciples fervents et finit par se fixer après une vie errante à Miedzyborg près de Brody, où il mourut en 1760. Ce « faiseur de prodiges » se pencha bien plus que Luria sur la Kabbale pratique ; son enseignement fut oral, comme celui de Luria. Il introduisit une nouvelle tendance excessive en ce qui concerne la piété, que l'on désigne sous le nom de *hassidut*, et une manière de prier avec joie extatique en s'agitant. Ses disciples, qui prirent le nom de Hassidim, furent nombreux. Après ses deux petits-fils, Moïse Ephraïm, Baruch et son célèbre arrière petit-fils Nahman de Brazlav lui succédèrent. Son réel héritier spirituel immédiat fut Dov Baer de Msenitz (mort en 1772) le grand *Maggid* (prédicateur), qui fonda une autre lignée dans le Hassidisme. Il eut un fils, Abraham (mort en 1776), d'une piété éthérée ; il fut surnommé l'ange. Son fils Chalom Cachna eut la conduite d'un sincère *sadik*. Et le fils de ce dernier, Israël de Ruskin, prototype de Rabbi, faiseur de prodiges, fonda les dynasties de « Cadagora et Czorthovo ».

Outre Dov Baer, Becht eut des disciples très remarquables, comme Jacob Joseph de Polna, Pinhas de Koretz, lithuanien, Jechiel Michel de Zolocov (mort en 1782), etc. Les disciples de Dov Baer furent également remarquables, Manahem Mandel de Vitebsk (mort en 1781), Samuel Shmelke de Nikolsbourg (mort en 1778) et son disciple Moïse Leib de Sassov, Abraham Kalisher qui fut avant disciple du fameux talmudiste, le Gaon de Volna, le Grand Shneur Zalman de Ladi (mort en 1819), etc.

La tendance doctrinale de ce Hassidisme moderne réside dans l'exercice mystique de la volonté, déjà caractéristique dans la doctrine de Luria. Elle apparaît chez les Hassidim tantôt hautement employée et tantôt relâchée. Tout en adoptant la ferveur religieuse prescrite par Luria, ils se distinguent de lui par le rejet de l'ascétisme, qui est remplacé par la volonté penchée avec reconnaissance sur les bienfaits terrestres de la vie.

[1] Voir notre livre, *Maïmonide*, 1re édit., pp. 144-145 (P.U.F.).

Le Hassidisme s'adresse aux gens simples qui doivent bénéficier de son expérience ; il relègue à l'arrière-plan l'éducation ésotérique des kabbalistes solitaires antérieurs. Sa préoccupation est tendue au contact de la vie extérieure. Bien qu'elle soit doublée d'une illumination constante, elle n'atteint pas cependant à leur niveau. Le Hassidisme s'est borné, au fond, à faire pénétrer dans l'esprit de la masse l'amour et le sentiment profond de la vie religieuse et de l'éthique. En effet, il pense que l'homme qui descend dans « les profondeurs de soi-même » parcourt « toutes les dimensions du monde » ; il enlève de son propre être « les barrières qui séparent une sphère de l'autre » ; et en transcendant « les limites de son existence naturelle », il découvre que Dieu est « tout en tout », et qu'il n'y a rien « excepté Lui ».

Un autre aspect particulier de cette doctrine semble prêter moins d'attention à l'idée messianique qui préoccupait intensément l'esprit de Luria et ses disciples. Les compagnons du « Grand Maggid » Baer considéraient le Messianisme comme une force active au sens d'immédiat, et il n'avait pas pour eux autant d'importance qu'aux yeux de Luria. Si l'on admet que la tension de l'attente « d'heure en heure du Messie avec cet intense désir de hâter la fin », en ce cas, le mouvement lui-même est achèvement, attendu qu'il « contient quelque élément messianique ». Le messianisme paraît ainsi se cristalliser dans l'attente en quelque sorte potentielle, réalisatrice. Sous cet aspect, il n'y a pas, remarque Scholem, de contradiction entre cette attitude et l'attente continuelle du Messie, dont il est question parfois ([1]).

Ce qui distingue les écrits de grande valeur de R. Shneur Zalman et son École *Habad* (abréviation de Sagesse, Compréhension, Connaissance), c'est le mélange frappant « d'une adoration enthousiaste de Dieu et d'une interprétation panthéiste, ou plutôt acosmique de l'univers ». Sa doctrine ne devait pas être respectée à la lettre par ses partisans, qui voyaient en elle une sorte de scolastique peu naturelle.

Contrairement à Maïmonide, qui soutenait que seul l'homme jouit de la Providence individuelle, Shneur Zalman, comme Becht, déclarait que *rien* ne peut arriver sans intervention providentielle : pas un grain de sable, pas une plume d'oiseau ne bouge sans que Dieu le sache et veuille qu'il en soit ainsi. L'essence de Dieu implique son omniprésence, car aucun lieu ne serait sans Dieu. Au sujet du problème épineux du *Zimzum*, sur lequel nous nous sommes étendus dans les pages précédentes, Sneur Zalman considère que cela n'implique pas que Dieu ne soit pas présent dans l'espace occupé par le monde, qu'il a seulement limité l'*effet* de la présence métaspatiale, afin que l'univers puisse exister.

La sagesse de Shneur Zalman, qui a subi l'influence de Maïmonide, et qui s'inspire de l'idéologie de Becht et de Dov Baer, basée sur l'interprétation de la Kabbale de Luria, se reflète dans un idéal parfait au sujet du Hassidisme centré sur le véritable Sadik, personnage doué de pouvoirs surnaturels, et non sur le faux Sadik, hypocrite, qu'il a vigoureusement combattu.

En somme, si l'on fait abstraction des faux *sadikim* et même, en un certain sens, de leur manière de prier, assez semblable à celle des derviches mystiques, en opposition avec celle pratiquée et développée en concentration silencieuse au même moment chez les kabbalistes sepharadiques de Beth El à Jérusalem, le Hassidisme apparaît comme une éthique éminemment spirituelle, où réside la découverte du contact intime avec la Divinité (*Debikut*). Il est au fond une réaction vive à la rationalisation excessive de la vie religiense juive ; il proclame : « Dieu veut le cœur », ce qui permet à l'homme simple de ranimer le bonheur et la joie de la foi juive.

[1] Selon Buber (cité par Müller), « R. Moïse Teitelbaum attendait la venue du Messie à tout moment. Quand il entendait un bruit dans la rue, il demandait d'une voix tremblante : « Le Messager est-il apparu ? » Avant d'aller se coucher, il sortait ses vêtements du Sabbat, les mettait près du lit et plaçait son bâton de pèlerin sur eux. Un gardien était chargé d'éveiller le Rabbi au premier signe qui apparaît ».

CONCLUSION

INFLUENCE GÉNÉRALE DE LA KABBALE

Une doctrine qui renferme çà et là des vérités, et qui remonte, en plus, à une tradition fort ancienne, exerce sans aucun doute une influence décisive, quel que soit le but qu'elle vise. De ce fait, la Kabbale, - qui implique le mysticisme juif le plus haut dans son attachement à la Divinité Suprême et corrélativement à la structure cosmique, c'est-à-dire à l'aspect métaphysique de l'univers dans son ensemble, considéré comme un *macrocosme*, et à celui de l'homme surtout, considéré comme un *microcosme*, - a marqué son emprise non seulement sur la pensée juive mais aussi sur la pensée mystique chrétienne, et même sur la philosophie et sur l'art.

En ce qui concerne le judaïsme, à côté d'une tendance rationnelle assez précise, qu'on trouve dans le Talmud et dans les œuvres des philosophes et théologiens juifs du Moyen Age - imprégnées de la logique grecque, surtout d'Aristote - la Kabbale a introduit l'irrationnel, l'intuition, caractère purement mystique qui s'est cristallisé dans l'œuvre canonique, le *Zohar*, et dans d'autres écrits originaux qui émanent de grands kabbalistes.

Dans le christianisme aussi, nous constatons l'influence de la Kabbale. Dans la philosophie, Spinoza, Leibniz, Hegel et surtout Schelling ; dans l'art et la littérature, Rembrandt, Milton, les Romantiques, etc.

On a pensé que ce n'était pas un effet du hasard que la Kabbale coïncide avec d'autres mouvements mystiques, nés à différentes époques, ainsi le piétisme (Hassidisme) juif avec la vie monastique en Allemagne médiévale ; ou la Kabbale de Provence, à peu près en même temps, avec la mystique provençale des Cathares ; ou la Kabbale espagnole avec la mystique hispano-chrétienne ; ou la première diffusion du *Zohar* avec Maître Eckart, grand mystique allemand (1260-1329). Cette coïncidence, inhérente à la nature psychologique des hommes, et due à des circonstances diverses, ne peut être niée. Tous les hommes peuvent avoir des tendances mystiques qui portent essentiellement sur la Divinité ou sur l'aspect métaphysique de l'univers. Mais comme nous l'avons dit au début de cet ouvrage, elles diffèrent sensiblement entre elles. Or la Kabbale, avant ces coïncidences, renfermait déjà des germes doctrinaux bien plus anciens.

L'introduction de la Kabbale dans le christianisme, parfois mal interprétée (citons par exemple la *Cabbalah Denudata* (1677) du baron Knor von Rosenroth), semble s'être faite à l'origine par l'intermédiaire de juifs espagnols convertis au christianisme et secondés par des missionnaires chrétiens espagnols qui s'appuyaient sur la doctrine mal comprise de la Trinité qu'on trouve dans le *Zohar*, pour convertir leurs compatriotes juifs.

Le Catalan Raymond Lulle (1235-1315) voyait dans la Kabbale le *summum* de la connaissance. Son *De auditu Cabbalistico* a été jugé apocryphe par la critique moderne. Par contre, son *Ars Magna*, qui s'attache à la mystique des lettres pour les calculs messianiques chrétiens, dérive de la Kabbale. En réalité, le premier penseur chrétien qui s'enthousiasma pour la Kabbale fut Pic de La Mirandole (1463-1494). Il fut condamné par l'Inquisition, comme avant lui Maître Eckart, à cause de ses vues trop avancées. Pedro Garzia, espagnol d'origine, se rendra à Rome pour attaquer son œuvre, le *Conclusiones Cabalisticae*, la taxant d'hérésie. C'est avec Pic de La Mirandole, bien qu'il fût très jeune et que son érudition fût de seconde main, que la Kabbale chrétienne est née. Un autre savant allemand de grande valeur, Jean Reuchlin (1455-1522), auteur du *De Verbo Mirifico* et du *De Arte Cabalistica*, fit de la Kabbale un facteur très important pour les mouvements religieux de la Réforme. De même, son compatriote, Cornelius Agrippa (1486-1535), aussi hardi que naïf, écrivit

le *De Occulta philosophia*, qui consistait à initier les hommes aux secrets de la Kabbale et de la philosophie hermétique. Un autre grand mystique allemand, Jacob Bœhme (1575-1624), a connu la Kabbale, si l'on considère sa lecture des œuvres de Paracelse (1493-1541). Le piétisme chrétien de l'Allemagne au XVIIIe siècle est imprégné de la mystique de la Kabbale. On constate la même tendance plus tard chez J. C. Haman, Franz von Baader et chez Schelling, dont la philosophie accuse l'influence considérable qu'elle a subie de la Kabbale. En France, Jean Theraud d'Angoulême, franciscain du XVIe siècle, dédia au roi de France un ouvrage, *La sainte et très chrétienne Cabale*. Au XVIIIe siècle, Martines Pascally systématisa la Kabbale d'après des principes catholiques, et inspira Louis Claude de Saint-Martin, le traducteur des œuvres de Bœhme, qui fonda l'*Occultisme* d'après la Kabbale. Citons encore l'Italien Hieronymes Cardanus (1501-1576), le Hollandais Johanan Baptiste von Helmont (1577-1644), l'Anglais Robert Fludd (1574-1637), etc.

Les Roses-Croix et les francs-maçons utilisent dans leur doctrine les idées de la Kabbale, en se servant des termes hébraïques.

Dans cette adaptation de la Kabbale, l'interprétation, répétons-le n'est pas fidèle, adéquate. Elle tend à des considérations eschatologiques par le moyen de l'élaboration numérique des lettres latines, semblables à celle de l'hébreu ou du grec. La Kabbale chrétienne, inspirée de la Kabbale hébraïque, présente cependant une tendance qui la distingue très nettement de celle-ci : elle est axée sur le Christ.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

BENSION (A.), *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, Londres, 1922.

BLAU (J. L.), *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*.

BUBER (M.), *Die Chassidischen Bücher*, Hellerau, 1922.

— *Lumières conservées* (en hébreu).

DUBNOW (S.), *L'histoire du Hassidisme* (en hébreu), Tel-Aviv, 1930-31.

GASTER (M.), *The Maaseh Book*, Philadelphie, 1934.

HORODEZKY (S. A.), *La théorie de la Kabbale de Moïse Cordovero* (en hébreu), Berlin, 1924.

KAHANA (D.), *L'histoire des Kabbalistes sabbatiens et des Hassidim* (en hébreu), Odessa, 1913-14.

LEISEGANG (H.), *La gnose*, Paris, 1951.

MÜLLER (E.), *Histoire de la mystique juive*, Paris, 1950.

ROSENROTH (K.), *Les symboles des lettres hébraiques* (extrait de *Kabbala Denudata*), Paris, 1958.

SCHOLEM (G.). *Bibliographia Kabbalistica*, Leipzig, 1927.

— *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1950.

— *Le début de la Kabbale* (en hébreu), Jérusalem, 1948.

— *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, 1966.

SÉROUYA (H.), *La Kabbale*, nouv. éd., Paris. 1957.

— *Les Esséniens*, Paris, 1959.

— *Le mysticisme*, 2e éd., 1961.

— *La Kabbale* dans revue «Hommes et Mondes», Paris, 1947.

— *La Kabbale du point de vue religieux, philosophique et historique*, dans Actes du Congrès international d'histoire des Religions, Rome 1955, et dans «Revue de Synthèse», 1956.

— *Bergson et la Kabbale*, dans «Revue philosophique», 1959.

SIMON (M.), *Vérus Israël*, 1948.

TISHBY (S.), *La doctrine du mal et la Religion dans la Kabbale de Luria* (en hébreu), Jérusalem, 1942.

TABLE DES MATIÈRES